

FILOSOFIA
INDIANĂ
ÎN TEXTE



BHAGAVAD-GĪTĀ
SĀMĀKHYA-KĀRIKĀ
TARKA-SAMGRAHA

*Traducere din limba sanskrită,
studiu introductiv,
 notițe introductive,
 comentarii și note:*
SERGIU AL-GEORGE

București, 1971

**FILOSOFIA
INDIANĂ
ÎN TEXTE**



**BHAGAVAD-GĪTĀ
SĀṂKHYA-KĀRIKĀ
TARKA-SAMGRAHA**

Editura Științifică



Supracoperta și coperta:
VASILE SOCOLIUC

*În amintirea tatălui meu,
Vasile Al-George,
care mi-a dezvăluit
lumea Indiei*

NOTĂ ASUPRA TRANSCRIERII CUVINTELOR SANSKRITE

Transcrierea cuvintelor sanskrite s-a făcut recurgându-se la sistemul semnelor diacritice curent întrebuințat în publicațiile științifice de specialitate, singurul care permite o redare riguroasă a alfabetului indian *devanāgarī*. Confruntarea acestui sistem cu scrierea fonetică românească necesită următoarele precizări:

— semnul . dedesubtul unor consoane indică faptul că aparțin clasei cerebralelor (retroflexelor, cacuminalelor sau lingualelor); ṭ și ḍ se pronunță respectiv ca t și d în engleză, virful limbii fiind întors spre vălul palatului; ṣ reprezintă siflanta cerebrală și se pronunță ca rom. ș; ṛ se pronunță ri (cu i scurt); ṇ se pronunță în același loc cu engl. t și d.

— ś, siflanta palatală se pronunță între ș și s (care corespunde celui românesc).

— ñ, nazala palatală, corespunde fr. n muiat din *compagnie*.

— ṅ, nazala velară, corespunde engl. n din *king*.

— ṁ, indică o nazalizare a vocalei precedente ca în fr. *bon*.

— h este o aspirată surdă urmată de un scurt ecou al vocalei care o precede.

— c, palatala surdă, se pronunță ca ĉ în rom. *ceară*, *cinci*.

— g, palatala sonoră, se pronunță ca ĝ în rom. *gingaș*, *geam*.

— prezența aspiratei h se face simțită printr-o pronunțare distinctă.

PRESCURTĂRI

sk. = sanskrit

sc. = lat. *scire licet*, marchează un cuvânt sau o expresie cu valoare explicativă puse în paranteze rotunde (), spre deosebire de parantezele drepte [] care indică un adaos interpretativ sau subînțeles, introdus de către traducător în interiorul unei propoziții sau al unei fraze.

Bh. -g. = *Bhagavad-gītā*.

Sk. = *Sāṃkhya - kārīkā*.

Ts. = *Tarka - samgraha*.

STUDIU INTRODUCTIV

Interesul pentru cultura indiană cunoaște o continuă creștere, părint a fi astăzi mai mare decît oricînd. Nu ne referim numai la lucrările științifice dedicate Indiei, care sporesc paralel cu volumul cercetării în diverse discipline umaniste, cercetări care privesc cercul specialiștilor, cît mai ales la interesul oamenilor de cultură, doritori să ia cunoștință de valorile spirituale ale subcontinentului indian. Occidentul își dă seama, azi mai mult decît odinioară, că ideea de cultură este incompletă atît timp cît se rezumă doar la sine, că însuși fenomenul cultural occidental poate fi mai bine înțeles în contextul general al tuturor culturilor, iar India este posesoarea uneia dintre cele mai mari culturi extraeuropene.

În cultura indiană gîndirea filosofică ocupă locul cel mai privilegiat, fiind dătătoare de măsură pentru restul creațiilor spirituale: literatura ca și arta plastică, bunăoară, pot fi abordate cu mai multă competență după o prealabilă însușire a respectivelor concepte filosofice.

Una dintre deosebirile culturii indiene față de cea europeană este faptul că prima este rezultanta unei îndelungate sinteze în care au fuzionat elemente puternic diferențiate din punct de vedere etnolingvistic. Spre deosebire de Europa, unde exista o relativă omogenitate antropologică și lingvistică — aproape toate limbile făcînd parte din aceeași familie indo-europeană — în India s-au confruntat semînții lipsite de orice afinitate reciprocă de limbă. Totuși, în ciuda acestor obstacole, diversele populații au reușit ca prin confluența lor să elaboreze printr-un imens efort de sinteză o

cultură cu caracter unitar, să descopere forme de sensibilitate și înțelegere cu caracter universal. Universalitatea și caracterul major al categoriilor culturii indiene este dovedit de faptul că au creat un umanism care a fost în stare să iradiază în întreaga Asie și chiar să o unifice la un moment dat din punct de vedere spiritual; ne referim prin aceasta în primul rînd la umanismul buddhist pe care pelerinii lui Śākya-Muni l-au purtat fie pe uscat, de-a lungul drumurilor Asiei centrale pînă în Extremul Orient, fie pe mare — în întreaga Asie Maritimă. Textele religioase și filosofice buddhiste, reprezentative pentru întreaga indianitate, au fost scrupulos traduse în toate marile limbi asiatice, contribuind alături de expansiunea formelor artistice la constituirea acelei Indii exterioare care a reprezentat un generos imperiu spiritual.

La sinteza culturală indiană, realizată în etape succesive, și-au dat contribuția atît triburile ariene făcînd parte din marea familie indo-europeană, cît și populațiile băștinase de tip dravidian sau munda. Arieni desprinși din grupul indo-european oriental — cel al indo-iranienilor — au invadat India dinspre Iran cu circa cincisprezece secole î.e.n., invazia Indiei fiind simetrică cu cea a lumii egeene.

Deși arienii se distingeau net prin caracterele lor fizice de ansamblul negroid al populațiilor autohtone, se presupune că la rîndul lor nu prezentau nici ei o omogenitate rasială și, pînă la urmă, conceptul de indo-european cu greu poate căpăta o accepție mai largă decît cea lingvistică. Invazia indo-europeană spre bazinul Indusului și al Gangelui a avut un caracter militar, și superioritatea lor tehnică este cea care le-a asigurat dominația asupra elementului autohton.

Lumea preariană, căreia cei mai mulți nu erau înclinați să-i recunoască un aport prea însemnat în sinteza culturală indiană, s-a împus în atenția lumii științifice după surpriza descoperirilor arheologice de la Mohenjo-Daro și Harappa din Valea Indusului. Aici au fost scoase la suprafața mari complexe urbanistice datînd din chalcolitic (sfîrșitul celui de-al patrulea mileniu î.e.n.), deci cu mult înainte de venirea indo-europenilor. Civilizația Indusului este întru totul com-

parabilă cu civilizația urbanistică a Sumerului și Elamului, cu străzi largi și perpendiculare între ele, orientate în direcția vinturilor, care permiteau astfel ventilarea lor, cu construcții din cărămidă arsă, cu băi și cu cel mai perfect sistem de canalizare cunoscut în antichitate. Obiectele casnice, podoabele și bibelourile găsite, atestă o viață rafinată, în orașe avînd legături comerciale cu restul Asiei occidentale.

Puținele schelete conservate mărturisesc prezența unor rase deosebite, și deci un mediu cosmopolit, fără a permite totuși a se deduce caracterul etnic al locuitorilor, despre care se știe doar că nu puteau fi indo-europeni. Din contră, obiectele de artă religioase permit să se facă asemănări cu religiile populațiilor neariene. Marile simboluri care domină reprezentările religioase ale Indiei, cum ar fi arborele sacru (pipalul), falusul (*liṅga*), bovideul, șarpele și vasul sint prezente; mai mult chiar, s-a descoperit o divinitate care, după modul în care este reprezentată, permite să se creadă că ar fi arhetipul zeului Śiva, cea mai populară figură a pantheonului hinduist. La fel, și zeița Mamă, devenită ulterior perechea divină a lui Śiva, pare a fi prefigurată în multiple statuete feminine. Religia de la Mohenjo-Daro, cu toate că are unele afinități cu cea sumeriană, rămîne, după părerea celor mai mulți specialiști, foarte apropiată de religiile preariene. Dacă ne gîndim că civilizația din Valea Indusului presupune prin gradul ei de dezvoltare cel puțin o mie de ani de elaborare și dacă adăugăm acest mileniu la anul 3250 (dată aproximativă la care se situează vîrsta actualelor ruine) obținem mileniul al V-lea ca termen prim al tradiției culturale preariene.

Față de această lungă tradiție culturală autohtonă, apariția indo-europenilor la circa 1500 î.e.n. marchează doar o etapă în viața subcontinentului. Oricare ar fi rolul cultural al indo-europenilor — problemă care rămîne încă deschisă controverselor — nu se poate contesta importanța consecințelor pe plan lingvistic a irupției indo-europenilor în orizontul cultural indian. Limba pe care au adus-o indo-europenii, sanskrita, avea să joace rolul cel mai de seamă în consemnarea creațiilor culturale și științifice indiene. Structura limbii sanskrite, prin jocul procedeele sale de derivare, i-a

conferit acesteia o mare suplețe și o inegalabilă capacitate în exprimarea nuanțelor semantice abstracte, care și-a dat măsura în constituirea unui incomparabil vocabular filosofic. Structura conceptelor filosofice indiene rămâne legată de structura limbii sanskrite, chiar dacă filosofia indiană teoretizează și experiențe spirituale de tip autohton.

Primul document de limbă sanskrită este *Rig-Veda*; el face parte dintr-un grup mai mare al celor patru *Vede*, fiind cel mai important dintre ele. Termenul *veda*, substantiv masculin, înseamnă „cunoaștere“ (de la rădăcina *VID-*, „a vedea“); deși însăși tradiția vedică desemnează pe unii dintre autorii imnurilor, *Vedele* sînt considerate în tradiția indiană ca o expresie a logosului divin, o realitate sacră și absolută. Celelalte trei *Vede* sînt *Sāma-Veda*, *Yajur-Veda* și *Atharva-Veda*.

Rig-Veda cuprinde peste o mie de imnuri, destinate a fi recitate în cursul sacrificiului vedic de către preotul care-l executa. *Sāma-Veda* constituie de fapt, aproape în totalitatea ei, o redistribuire a materialului din *Rig-Veda*. *Yajur-Veda* este *Veda* formulelor sacrificiale, fiind și ea, în bună parte, tributară, din punct de vedere al conținutului, *Rig-Vedei*. *Atharva-Veda*, „veda vrăjilor“, deși redactată mai recent și inclusă ulterior în rîndul *Vedelor*, conține un material mai arhaic decît cel din *Rig-Veda*.

Cele patru *Vede* sînt urmate de un corp de texte exegetice cu care, împreună, constituie *Veda* în sens larg, fiind denumite în ansamblul lor *śruti*, „doctrina revelată“ (*litt.* „ceea ce a fost auzit“), în opoziție cu restul textelor religioase, numite *smṛti*, „doctrina tradițională“ (*litt.* „ceea ce a fost memorizat“). În acest corp de texte sînt cuprinse, în ordine cronologică, *brāhmaṇa* — „explicațiile brahmanice“, *āraṇyaka* — „cărțile pădurii“, și *upaniṣada* — „cărțile tainice“ (*litt.* „așezarea alături de“, titlu care sugerează așezarea discipolului alături de maestrul său spiritual, spre a căpăta o învățătură tainică, esoterică).

Textele alcătuind „doctrina revelată“ sînt net diferențiate din punct de vedere al conținutului. *Rig-Veda*, cel mai vechi document al gândirii arhaice indiene, se prezintă ca o colecție de imnuri dedicate divinităților pantheonului vedic,

fapt care i-a făcut pe primii vedizanți să creadă că se află în fața unei poezii religioase naive ce încearcă să cuprindă în metafore și simboluri fenomenele naturale. De fapt, ansamblul imnurilor este redactat într-o intenție magico-religioasă care domină atît forma cît și conținutul său; elementele formale ale textului, cum sînt multiplele asociații fonice, structura metrică, jocul formelor gramaticale, ca și restul procedeele stilistice, sînt solidare cu referința magică a conținutului său.

Filologia vedică nu a reușit nici pînă acum să elaboreze o doctrină interpretativă sigură, definitivă. Cea mai importantă contribuție în interpretarea acestui moment enigmatic îi revine savantului francez Abel Bergaigne care, cu toate obiecțiile ce i s-au adus în trecut, este primul care a susținut că întreaga operă este dominată de un formalism sacerdotal și ca atare trebuie înțeleasă sincron, plecîndu-se de la criterii formale, economia și dispoziția imnurilor putînd fi raportate la criterii numerice care se regăsesc și în metrica lor. Doctrina sa interpretativă, evident de factură structuralistă *avant la lettre*, i-a permis să surprindă funcția ritualistă a reprezentărilor mitologice și să schițeze cadrul cercetărilor ulterioare care, deși au fost onorate de cele mai mari figuri ale indianisticii, nu au elucidat complet *Rig-Veda*, rămasă încă un monument al enigmelor.

Rolul *Rig-Vedei* în istoria gîndirii filosofice indiene este destul de complex, devenind tot mai evident pe măsură ce disciplinele umaniste ale vremii noastre descoperă elementele de continuitate existînd între gîndirea mitică a lumii arhaice și gîndirea filosofică propriu-zisă; ne referim prin aceasta în primul rînd la funcția mitului și a ritului așa cum a fost restituită de către Mircea Eliade și Claude Lévi-Strauss, ale căror puncte de vedere, deși deosebite, ni se par a fi totuși complementare.

Insistînd îndeosebi asupra aspectelor raționale ale gîndirii mitice (și contestînd totodată caracterul său prelogic, așa cum fusese susținut de către L. Lévi-Bruhl), cercetările structurale ale lui Claude Lévi-Strauss au arătat că atît mitul cît și ritul „constă într-o reorganizare a experienței sensibile în

cadrul unui sistem semantic¹ care surprinde în mod sincron relațiile și aspectele lumii sensibile într-o abstracție ce nu le mutilează prin simplificare, ci, dimpotrivă, le totalizează într-o schemă potențială în care se răsfrîng nu numai simetriile și osatura organică, dar și opozițiile, aspectele antinomice ale realului. Mitul este o abstracție de tip structural, o schemă ontologică extensivă mai bogată în conținut decît realitățile care îi sînt subordonate și pentru care el reprezintă cadrul de inteligibilitate și criteriul de validare. Mitul tinde astfel a fi o matrice formală a lumii empirice, mai bogată decît aceasta, schemă care totalizează suma tuturor variabilelor, coprezență a tuturor posibilităților și unitate a opozițiilor; astfel mitul a servit lumii arhaice ca un mijloc de înțelegere a lucrurilor și a relațiilor, la fel cum în epoca noastră raționalistă structura servește ca instrument al cercetării științifice și estetice. Toți exegeții teoriilor lui Claude Lévi-Strauss insistă asupra caracterului *totalizant* al schemelor structurale; Mircea Eliade, într-un studiu din 1942, referindu-se la mitologia indiană, pusese în evidență faptul că în profilurile divinităților indiene se întîlnește „totalizarea» atributelor și a contrariilor².

Situînd într-un context interpretativ structuralist documentele literaturii vedice, natura și evoluția speculației mitico-rituale reiese într-un mod mai evident. Figurile mitologice net conturate în aparență doar (întrucît se întrepătrund, putîndu-se substitui reciproc), pînă la urmă confluează toate într-o realitate mitică supremă care nu este alta decît operația pur simbolică a actului sacrificial devenit esența legilor care stăpînesc lumea. Universul este creat și menținut de sacrificiul oamenilor și al zeilor. Sacrificiul oamenilor reprezintă de fapt operația prin care se restituie unitatea realității primordiale, cea a gigantului antropo-cosmic (*purușă*), cel care a creat lumea fărîmîndu-și esența-i sacră, pentru a o proiecta în multiplicitatea formelor spațio-temporale. Plecîndu-se de la abstracția actului simbolic sacrificial care este un act de expresie — prin gest sau cuvînt — și

¹ *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 109.

² *Mitul reintegrării*, București, 1942, p. 52, cap. *Coincidentia oppositorum în gîndirea indiană*.

care constituie, așa cum remarcase Fernand de Saussure, un sistem semiologic¹, s-a ajuns la abstracția atotcuprinzătoare a unui principiu mitic suprem de natură semantică, esență a cuvântului și a formulei magice, numit *vāc* sau *brahman*. În acest fel s-a elaborat un concept cu virtualități filosofice majore, cel al logosului suprem, în care întreaga filosofie indiană, elaborată ulterior, a văzut absolutul prin care se putea depăși orice contradicție. Încă în *Rig-Veda*, în celebrul imn al creației (X, 129), realitatea primordială se situează dincolo de marea contradicție a Ființei (*sat*) și a Neființei (*asat*). Cu toate virtualitățile filosofice ale textelor ritualiste, trecerea de la gândirea mitico-rituală (pe care *Brāhmaṇe*le o aduseseră la un apogeu) la o speculație filosofică sau cel puțin vecină cu filosofia, avea să se producă în textele *Upanișadelor* care sînt considerate ca un moment major al gândirii indiene.

Deși în deplină continuitate cu ideologia textelor care le-au precedat, *Upanișadele* constituie o mare întorsătură, o înnoire a vechilor idei, marcînd o ieșire din normele ortodoxe brahmanice. Marile învățături sînt puse adeseori în gura unor personaje străine sacerdoțiului (femei, nobili, leproși), iar cei care urmează să le primească sînt înșiși brahmanii. Mulți istorici ai gândirii indiene au dedus că *Upanișadele* ar reprezenta un moment de reformă rezultat din insatisfacția pe care o provoca ritualismul baroc, conservator al unor forme care începeau să se golească de conținutul lor. În adevăr, se pare că secolul al VI-lea î.e.n., în care se pot situa primele *Upanișade*, este un moment de criză pentru lumea brahmanică, moment în care gândirea laică vine cu propriile ei probleme. Cu mare suplete, *Upanișadele* reușesc să convertească în concepte filosofice termenii vitalismului magic. Omologarea magică dintre individ și cosmos, stabilită pe corespondența funcțiilor fiziologice și anatomice umane cu forțele și elementele cosmice, omologare pe care se funda edificiul sacrificiului vedic, devine în spe-

¹ *Cours de linguistique générale*, Paris, 1960, p. 33; ulterior C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 248, a arătat că nu numai ritul, ci și mitul constituie un sistem semantic.

culația upanișadică o consubstanțialitate între absolutul obiectiv (*brahman*) și absolutul subiectiv (*ātman*). În ontologia *Upanișadelor* esența lumii devine identică cu esența insului, cu sinele său cel mai adînc numit *ātman*. Această identificare are o semnificație vădit soteriologică, *Upanișadele*, ca și Buddhismul, marcînd momentul capital pentru mentalitatea indiană cînd suferința apare ca o problemă centrală; mintuirea de suferință va rămîne principala preocupare pentru toate filosofiile indiene care sînt solidare în această preocupare strict pragmatică, diferind doar prin natura soluțiilor propuse. Primele *Upanișade* insistă îndeosebi asupra termenului *ātman* ca realitate absolută în care se rezolvă contradicțiile experienței psiho-mentale, generatoare de teamă și suferință. *Ātman* este sinele absolut prin dobîndirea căruia insul transcende precaritatea și vicisitudinile condițiilor umane: „Așa sînt eu, maestre, numai un cunoscător al textelor vedice, nu însă și un cunoscător al Sinelui (*ātman*); am auzit de la cei asemeni ție că cel ce cunoaște Sinele (*ātman*) trece dincolo de suferință. Așa cum sînt eu, maestre, eu sufăr; fă-mă să trec la țărîmul de dincolo de suferință”¹. În altă *Upanișadă* stă scris că „Sinele (*ātman*) depășește foamea și setea, suferința, tulburarea minții, bătrînețea și moartea”² și că „Tot ce nu-i acesta [*sc.ātman*] este durere”³.

Dacă absolutul obiectiv (*brahman*) era conceput ca o *coincidentia oppositorum*, absolutul subiectiv (*ātman*) era definit ca lipsa oricărei contingente, conștiința pură ce transcende orice relații sau similitudine cu lumea empirică, și implicit orice suferință: „Acest Sine (*ātman*) nu este așa, nu este așa (*neti, neti*). El este de necuprins, căci nu este cuprins; indestructibil, căci nu este distrus; fără legătură, căci nu se leagă [de nimic]; nelegat, el nu este tulburat, [nimic] nu-l atinge”⁴. *Upanișadele* descoperă tema centrală a gîndirii filosofice ulterioare care susține că atingerea con-

¹ *Chândogya-Upanișad*, VII, 1, 3.

² *Brhad-āraṇyaka-Upanișad*, III, 5, 1.

³ *Ibidem*, III, 4, 2.

⁴ *Ibidem*, III, 9, 26.

științei absolute presupune o înstrăinare de trup și de experiența psiho-fiziologică: „Dacă omul ar cunoaște Sinele (*ātman*) și și-ar spune «eu sint acesta», ce dorință și ce patimă l-ar face să mai sufere deodată cu trupul?”¹.

Dacă *Upanișadele* — prin faptul că pun soluția salvării la îndemina oricui — pot fi considerate ca o reacție împotriva sacerdoțiului, survenită chiar în interiorul lumii brahmanice, marea reacție urma să vină din afară. Spre mijlocul mileniului care a precedat apariția Creștinismului, în India apar două mari religii ale salvării care mărturisesc explicit atitudinea lor antibrahmanică. Ele sint Buddhismul și Jainismul. Apariția lor, mai ales cea a Buddhismului, a fost favorizată de anumite influențe politice și religioase plecate din Iranul achemenid. Darius transformă în anul 512 provincia Nord-indiană Gandhāra într-o satrapie persană. Astfel se implantează în solul indian concomitent și o concepție mesianică despre o ființă supremă care, afectată de suferințele ființelor terestre, va veni să le aducă mîntuirea. Salvatorul, care este în același timp monarh al Universului, va institui o nouă lege (*dharma*), o nouă ordine atît socială cît și cosmică. Cu toată emfaza mitului care-l prezintă pe Buddha ca pe un personaj miraculos sau divin, există destule texte și date arheologice care să permită, eventual, restituirea dimensiunilor umane și a substratului istoric al unui mare reformator religios. Doctrina primitivă a Buddhismului apare ca o încercare de a mîntui omul de suferință prin descoperirea cauzei acesteia și a mijloacelor de a o suprima. Intenția strict terapeutică a mesajului lui Buddha a fost subliniată de către cei mai autorizați buddhologi. H. Kern remarcase că în prima predică, cea din Benares, cînd s-au rostit ideile centrale ale filosofiei buddhiste și Buddha a vorbit despre cele patru nobile „adevăruri” (*satya*), despre existența, originea, suprimarea și mijloacele suprimării durerii, el nu a făcut decît să reproducă cele patru mari capitole ale medicinei indiene²,

¹ *Ibidem*, IV, 4, 12.

² *Manual of Indian Buddhism*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 8, Verlag von K. J. Trübner, Strassburg, 1896, pp. 46—47. Tradiția buddhistă ulterioară, conștientă de caracterul terapeutic al „legii” lui Buddha, l-a numit

iar P. Oltramare analiza doctrina suferinței și a salvării ca o terapeutică a voinței și a cunoașterii². Singura ieșire din fluxul suferinței universale (*samsāra*), nu numai pentru oameni, dar și pentru toate ființele acestei lumi — pînă la firul de iarbă — era *nirvāṇa*, realitatea supremă în care încetează orice contradicție. Mijlocul principal de a ajunge în *nirvāṇa* este păstrarea „căii de mijloc“ (*madhyamapratipad*) dintre asceză și senzualitate, disciplină în care intra puritatea gîndului și a faptei, meditația, compasiunea universală către toate ființele acestei lumi. Deși Buddhismul considera problemele filosofice ca străine de suprimarea imediată a suferinței umane, totuși cu timpul, și mai ales în controversă cu doctrinele brahmanice, a elaborat o scolastică și chiar o teologie.

Înflorirea Buddhismului în India coincide cu un declin al Brahmanismului și se justifică și prin anumite circumstanțe istorice. În 326 Alexandru cel Mare cucerise India de Nord-Vest, iar dinastia Maurya care preia puterea de la greci, creînd primul imperiu panindian, s-a arătat favorabilă Buddhismului; împăratul Aśoka (274—236), cel de-al treilea suveran, s-a convertit la Buddhism, sprijinindu-l prin măsuri statale. După destrămarea Imperiului Maurya, India de Nord-Vest este din nou reocupată succesiv de către grecii din Bactriana și de către indo-sciții veniți din Asia Centrală; în această perioadă Buddhismul continuă să fie sprijinit de către autoritatea statală ostilă ortodoxiei brahmanice. Chiar și după constituirea celui de-al doilea imperiu național, sub dinastia Gupta (320—470) și ulterior sub domnia lui Harṣa (606—647), Buddhismul continuă să înflorească. Între timp Brahmanismul, care a suferit de pe urma competiției cu Buddhismul, se readaptează la noile condiții religioase și sociale; dînd dovadă de o mare suplețe reușește să integreze noile idei și să instaureze o mai cuprinzătoare ortodoxie

„rege al medicinei“ (*vaidyārāja*), întrebuințînd astfel același epitet pe care medicina tradițională indiană (*āyurveda*) l-a aplicat lui Dhanvantari, personajul mitologic prin care zeii ar fi remis oamenilor știința medicinei.

² *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, *La théosophie bouddhique*, Paul Geuthner, Paris, 1923, pp. 114—325.

— Hinduismul — în care vor intra și religiile populare care au înflorit între timp, Śivaismul și Vișṇuismul.

Buddhismul, după ce reușise ca prin misionarii săi să iradieze în restul Asiei, cunoaște un declin treptat în interiorul subcontinentului, declin determinat mai ales de invazia musulmană (1186), față de care s-a dovedit mult mai fragil decât Hinduismul. La dispariția sa a contribuit și faptul că, fiind o religie bazată pe instituții monastice, nu a putut supraviețui distrugerii centrelor sale asupra cărora s-a exercitat fanatismul iconoclast al invadatorilor musulmani.

În ultima sa perioadă, Buddhismul, ca și Brahmanismul, preluând elemente din religiozitatea populară autohtonă, dau naștere unor curente religioase sincretiste cunoscute sub numele de tantrism, de la numele textelor *Tantra*; în această nouă formă de religiozitate, magia și mistica joacă un rol proeminent, fiind axate pe tehnicile psihosomatice de tip Yoga.

Istoricii gândirii indiene clasifică doctrinele filosofice după criteriile adoptate de însăși istoriografia filosofică brahmană, în „ortodoxe“ și „neortodoxe“. Sistemele „ortodoxe“, în număr de șase, poartă numele de Mīmāṃsā, Vaiśeṣika, Nyāya, Sāṃkhya, Yoga și Vedānta, fiind considerate, fiecare din ele, ca un „punct de vedere“ (*darśana*) complementar asupra realizării spirituale, deși se adoptă poziții ontologice și gno-seologice diferite. Acestor șase „sisteme“ ortodoxe li se opun filosofiile heterodoxe ale Buddhismului, Jainismului și ale școlii Cārvāka, calificate în grup ca „nihiliste“ (*nāstika*, de la *na asti*, „nu există“), întrucât respingeau caracterul revelat al *Vedelor*, precum și autoritatea spirituală și socială a brahmanilor. Acest criteriu de clasificare este de fapt irrelevant, deoarece prin „ortodoxie“ se exprimă doar o adeziune formală la o autoritate religioasă și socială — cea a clericalismului brahmanic — în timp ce fondul de idei rămâne în substanța lui independent de această disjungere; mai mult chiar, unele dintre filosofiile brahmanice prezintă mai multe afinități cu doctrinele heterodoxe decât chiar cu unele incluse în grupul ortodox. Astfel, sistemul Vedānta, cea mai celebră doctrină ortodoxă, socotită ca expresie filosofică supremă a Brahmanismului, în forma pe care i-a dat-o Śaṅkara (788-850)

are mai multe afinități filosofice cu Buddhismul decât cu oricare altă doctrină ortodoxă, afinitate care i-a atras acestuia acuzația de „buddhist deghizat“ din partea unor reprezentanți ai propriei sale școli filosofice. Śaṅkara susținea, la fel cu școala buddhistă Mādhyamika, prin reprezentantul ei cel mai de seamă, Nāgārjuna (circa 150 î.e.n.), o dialectică prin care se identifica în ultimă instanță, devenirea cu realitatea absolută.

Sextupla clasificare a școlilor ortodoxe pleca de la existența unor *sūtra*, „texte de bază“ (*litt.* „fir“, „fir conducător“, „regulă“) compuse din rațiuni mnemotehnice într-un mod laconic, reprezentând fiecare o anumită tradiție de preocupări intelectuale sau formule spirituale. Fiecare din aceste „texte de bază“ a constituit punctul de plecare al unei exegeze ulterioare alcătuită din comentarii și subcomentarii, necesitate pe de o parte de ambiguitățile și modul aluziv în care au fost redactate, iar pe de altă parte de nevoia de a-și apăra tezele în controversa cu adversarii buddhiști. Primele comentarii se situează uneori la o distanță de câteva secole față de *sūtra* primitivă, iar ezitățile interpretative sugerează existența unui hiatus în continuitatea tradițiilor respective, hiatus explicabil prin vicisitudinile istorice și sociale.

Nu toate din cele șase *sūtra* primitive marchează o poziție filosofică proprie, două dintre ele fiind introduse în mod artificial în rîndul sistemelor filosofice Mīmāṃsā și Yoga. *Mīmāṃsā-sūtra* — atribuit legendarului Jaiminī (circa 150-200) — constituie o pură exegeză a ritualismului vedic, și numai comentatorii tardivi au introdus în literatura școlii respective problemele epistemologice și metafizice ale filosofiei indiene. Totuși trebuie să remarcăm că exegeza ritualistă Mīmāṃsā comportă o semnificație filosofică indirectă, revelatoare pentru cercetătorul actual: plecîndu-se de la analiza sacrificiului, se elaborează de fapt o doctrină interpretativă a experienței simbolice, în care cel mai semnificativ element este existența unui sistem de reguli privind executarea actului sacrificial, act care este, cum am amintit mai sus, un sistem semantic. Analiza regulilor care alcătuiesc structura actului ritual este în măsură să descopere o logică

comună cu cea a gramaticii, lucru atestat de preluarea categoriilor și terminologiei respective de către gramatica tradițională indiană. Prin aceleași rațiuni credem că se explică faptul că și comentatorii tardivi ai școlii Mīmāṃsā acordă problemelor de limbaj un interes mai mare decât oricare din cele șase *darśana*, mergind pînă la elaborarea unei filosofii a limbajului.

Cît despre Yoga, consacrată ca *darśana* prin existența textului lui Patañjali, *Yoga-sūtra*, ea își justifică și mai anevoie această calitate. Indiferent de pozițiile epistemologiei antibuddhiste adoptate de Patañjali, Yoga, chiar în forma prezentată de către acesta, rămîne o disciplină fizică și mentală tinzînd la realizarea unei stări absolute a conștiinței, indiferentă față de controversele filosofice; drept dovadă este adoptarea tehnicilor yoga atît în Buddhism cît și în majoritatea curentelor spirituale indiene, indiferent de poziția lor religioasă sau filosofică.

Dintre doctrinele neortodoxe, cea buddhistă rămîne fără îndoială cea mai importantă. În ciuda destinului istoric prin care tradiția filosofică buddhistă a fost practic eliminată din subcontinentul indian, ea rămîne prin amploarea, originalitatea și anvergura tezelor sale, singura tradiție heterodoxă care să se fi putut măsura cu curente filosofice brahmanice, luate chiar în totalitatea lor. Buddhismul a exercitat o puternică influență chiar asupra doctrinelor brahmanice: ne referim atît la logica Nyāya, cît mai ales la filosofia Vedānta care constituie de fapt o sistematizare a intuițiilor filosofice upanișadice, realizată în bună parte prin preluarea unor teze buddhiste.

Față de cea buddhistă, filosofia textelor Jaina este de o mai mică amploare, aducîndu-și o contribuție mai ales în domeniul logicii.

Cea mai laică dintre doctrinele filosofice heterodoxe, și căreia îi convine cel mai bine epitetul de „nihilistă”, rămîne Cārvāka; despre aceasta nu se păstrează nici o expunere directă, putînd fi reconstituită doar indirect, din mărturiile adversarilor. Se știe precis că adepții doctrinei Cārvāka au fost cei mai caustici denigratori ai autorității *Vedelor*, că negau existența vreunui principiu în afara lumii sensibile

(de unde și epitetul de Lokāyata, de la *loka*: „lume“); ei contestau valoarea rațiunii concomitent cu valoarea morală a actului și căutau fericirea în asceză.



Reunirea într-un singur volum a trei texte care puteau fi, fiecare din ele, prezentate într-un volum separat și-ar putea găsi și alte rațiuni decât cele editoriale. Fiecare din cele trei texte este reprezentativ pentru anumite aspecte ale gândirii indiene: *Bhagavad-gītā* ilustrează filosofia incastrată în contextul mitic, *Sāṃkhya-kārikā* este un specimen al teoriilor ontologice, iar *Tarka-saṃgraha* este o îmbinare între ontologie și logică.

Bhagavad-gītā este cunoscută publicului românesc: Th. Simenschy a dat o traducere după textul original¹, precedată de un studiu introductiv și însoțită de note explicative, în care, ca și în celelalte traduceri ale sale din sanscrită, respectînd textul, reușește să dea o versiune personală unde termenii și expresiile originale își găsesc fericite corespondențe românești. Anterior apăruseră două versiuni ale *Bhagavad-gītei* făcute după alte traduceri: cea a lui D. Nanu² în care este redat, cu unele omisiuni, textul traducerii lui E. Burnouf, precum și versiunea lui I. Mihălcescu³, care a încercat să reconstituie textul plecînd de la mai multe traduceri (E. Burnouf, R. Garbe, P. Deussen și L. v. Schröder).

Celelalte două texte nu au mai fost traduse pînă acum în limba română. În schimb doctrina Sāṃkhya a fost prezentată anterior, în literatura filosofică românească, de către Mircea Eliade care a abordat-o dintr-o nouă perspectivă, putînd astfel să-i descopere semnificații adînci, scoțîndu-i totodată în relief rolul pe care l-a jucat în istoria gândirii

¹ *Bhagavadgita*, traducere din limba sanscrită, Casa Școalelor, București, 1944.

² *Cîntecul Preafericitului, Bhagavad-Gita Krishna* [sic!], Librăria Nouă, București, s.d.

³ *Bhagavad-gita*, poemă indiană, traducere și note, Librăria Pavel Suru, București, 1932.

indiene. *Introducerea în filosofia Sāṃkhya*¹, a apărut cu patruzeci de ani în urmă, fiind urmată de o reluare a întregii probleme, de data aceasta în legătură cu tehnicile Yoga, în importanta monografie dedicată acestui subiect².

Logica Nyāya a constituit obiectul unor cercetări comparatistice din partea lui Aram Frenkian³, iar Anton Dumitriu i-a acordat un larg spațiu în recent apăruta istorie a logicii⁴.

Din dorința de a pune sub ochii cititorului un text cât mai apropiat de forma lui originală, traducerea a urmat aproape literal textul sanskrit — în măsura permisă de canoanele limbii noastre literare.

Căutînd să păstrăm particularitățile stilistice ale fiecărui text ne-am izbit de anumite greutăți. Mai anevoie de rezolvat au fost cele din *Bhagavad-gītā* și *Tarka-saṃgraha*. Primul dintre texte ne-a confruntat cu dificultăți stilistice rezultînd din imbinarea poeziei arhaice cu tehnicitatea vocabularului filosofic; versiunea românească se resimte de această lipsă de unitate pe care am păstrat-o din dorința de a nu falsifica terminologia filosofică sanskrită. În *Tarka-saṃgraha* ne-am silit să păstrăm în întregime forma expresiei originale, pe alocuri intenționat prolixă, prolixitate care s-a accentuat și mai mult prin faptul că unele cuvinte sanskrite nu pot fi redată decît în mod analitic, printr-o perifrază. Am socotit că numai în felul acesta vom rămîne în spiritul textului și vom putea comunica cititorului — în parte măcar — acel neobișnuit sentiment pe care ți-l prilejuiește contactul direct cu un text filosofic sanskrit.

Exprim vii mulțumiri conf. univ. Traian Costa, de la Universitatea București, care a binevoit să facă o revădere atentă a textului și aparatului critic al acestei cărți, cît și pentru sugestiile prețioase pe care le-a făcut.

¹ „Revista de filosofie“, vol. XV, 1930, 2, pp. 152—177.

² *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, București-Paris, 1936.

³ *Scepticismul grec și filozofia indiană*, Ed. Acad., București, 1957, pp. 20—21 și *Wherever is smoke, there is fire*, Analele Universității „C. I. Parhon“, Seria „Acta Logica“, pp. 65—68.

⁴ *Istoria Logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1969, cap. logica indiană, pp. 42—60.

भगवद्गीता

BHAGAVAD-GĪTĀ



NOTIȚA INTRODUCȚIVĂ

Bhagavad-gītā este un poem filosofic, țesut pe tema unui episod al mării epopei *Mahābhārata*, în care ocupă capitolele 25—42 din cartea a VI-a (*Bhīṣma-parvan*), și ca atare este atribuit lui Vyāsa, autorul mitic al întregii epopei.

Arjuna, eroul poemului, este unul din cei cinci fii ai regelui Pāṇḍu și deține rolul cel mai important în lupta acestora de a-și recăpăta puterea care le-a fost uzurpată de verii lor, fiii regelui Dhṛtarāṣṭra, din familia Kuru.

Substanța textului o constituie dialogul dintre Arjuna și zeul Kṛṣṇa, care sub forma lui umană s-a alăturat fiilor lui Pāṇḍu, fiind conducătorul carului de luptă al lui Arjuna; acest dialog este relatat, la rîndul său, într-un metadialog dintre regele Dhṛtarāṣṭra și Sañjaya, conducătorul carului său de luptă. Discuția dintre Arjuna și Kṛṣṇa are loc înaintea declanșării luptei care avea să se termine prin masacrarea celor optzeci de fii ai lui Dhṛtarāṣṭra și să reinstaureze puterea fiilor lui Pāṇḍu.

În India, *Bhagavad-gītā* este considerată cu mare venerație, fiind trecută în rîndul *Upanișadelor* (titlul său complet fiind *Bhagavad-gītā-upaniṣadaḥ*), deși este lipsită de nota esoterică a acestora. După editarea sa în 1809 la Calcutta și traducerea în engleză și în diverse limbi moderne indiene, *Gītā* — așa cum i se spune în mod prescurtat în India — a cunoscut o mare faimă, devenind cartea de căpătii a fiecărui indian cultivat.

Deși, inițial, *Gītā* era cartea sfîntă a unei secte viṣṇuite, totuși ea reprezintă cea mai cuprinzătoare sinteză a spiritualității indiene, în care sînt asimilate teze foarte diferite, cum ar fi transcendentismul monist upanișadic (preluat ulterior de Vedānta), dualismul Sāṃkhya, teismul de tip devoțional și tehnicile spirituale yoga;

întregul poem apare ca un amestec antinomic de reprezentări arhaice, uneori naive, și de rafinate soluții în problema opțiunii și a libertății.

Cronologia textului a fost și este foarte controversată; Radhakrishnan, reprezentant al punctului de vedere tradițional indian, îi acordă chiar cinci secole înaintea creștinismului, recunoscînd totodată posibilitatea unor remanieri ulterioare¹; R. G. Bhandarkar stabilea ca termen *ante quem* secolul IV², în timp ce R. Garbe nu o consideră mai veche decît secolul al II-lea³; restul istoricilor se înscriu cu toții între aceste limite extreme. În orice caz, conținutul textului se leagă de brahmanismul medieval hinduizant, căruia i se poate stabili un început în secolul al V-lea î.e.n. În contrast cu vechiul brahmanism, bazat pe ritualismul abstract al textelor vedice și pe gnoza tot atît de abstractă a *Upanișadelor*, noul brahmanism se dovedește mai suplu, integrînd printr-un vast sincretism credințele și experiențele spirituale ale întregului subcontinent. Autoritatea ecleziastică a brahmanilor este diminuată, apar secte religioase, pantheonul este dominat de divinități mai puțin abstracte. Forța sacră, absolută și impersonală a lui Brahman capătă un aspect mai concret: el nu mai este un principiu suprem neutru, ci o divinitate masculină, un stăpîn divin (Īśvara), cărui se alătură, egali în rang cu el, Śiva și Vișṇu. Experiența religioasă nu se mai realizează exclusiv prin intermediul sacrificiului regizat de brahmani, ci în mod direct prin adorarea concepută ca o dăruire de sine (*bhakti*).

Comunicarea afectivă cu divinitatea este făcută posibilă de noile concepții teologice, conform cărora principiul suprem asistă omenirea în efortul său spiritual prin grația (*prasāda*) și prin avatarele (*sk. avatāra*) sale periodice. *Bhagavad-gītā* este legată de cultul zeului Vișṇu care, în contrast cu Śiva, reprezintă aspectul tandru al forței divine. Avatarul său este Kṛṣṇa, „cel negru“, care-și justifică onomastica prin culoarea pielii sale: Vișṇu este și el descris uneori ca un personaj cu pielea neagră sau de un albastru închis (culoarea lui Kṛṣṇa în arta miniaturală indiană), ca o reminiscență din perioada vedică în care el era „soarele negru“, soarele nopții. Atît Vișṇu cît și Kṛṣṇa, cel mai reprezentativ avatar al său, poartă epitetul de

¹ *The Bhagavad-Gītā*, London, 1963, p. 14.

² *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1913, p. 13.

³ *Die Bhagavadgītā*, H. Haessel-Verlag, Leipzig, 1921, p. 75.

Vāsudeva, Nārāyaṇa sau Bhagavat⁴. Ca personaj epic, Kṛṣṇa este de esență contradictorie: prinț războinic, în stare de mari îndrăzneli, ucigător de monștri, pedepsitor de regi nelegiuiți, fiind totodată capabil de viclenii și lașități; deschis exaltărilor bachice și protagonist al supremelor experiențe erotice în paroxismul cărora se descifrează însuși erosul absolut — cel al comuniunii cu realitatea ultimă —, Kṛṣṇa rămîne totuși un personaj crud și oarecum lugubru prin surisul cu care întîmpină marile drame.

Deși vestigiile istorice ale unui templu situat la granița indonepaleză, dedicat uneia dintre soțiile lui Kṛṣṇa, atestă prezența cultului kṛṣṇait în secolul al IV-lea î.e.n., cea mai precisă referință la existența unei secte de adoratori ai lui Kṛṣṇa o găsim în textul gramaticii lui Pāṇini (IV, 3, 98), datînd din secolul al V-lea, în care se menționează sub numele de Vāsudevatta și Arjunatta, adoratorii lui Kṛṣṇa și Arjuna. Ulterior, alte mărturii, cum ar fi inscripția de pe coloana din Besnagar, ridicată în secolul al II-lea î.e.n. de grecul Heliodor, ambasador al regelui Antialkidas din Taxila, vorbesc de Vāsudeva. Tot în aceeași epocă se situează și mărturia lui Patañjali (marele comentator al lui Pāṇini) despre cultul lui Kṛṣṇa.

Cînd *Bhagavad-gītā* a devenit obiect al criticii istorice, filologii europeni au fost contrariați de faptul că acest personaj era reprezentat ca o divinitate bine individualizată și totodată identic cu Brahman, realitatea absolută și impersonală. Alianța dintre mono-teism și panteism li s-a părut barocă și lipsită de organicitate. De aceea, A. Holtzmann a considerat că este vorba de o remaniere teistă, vișnuită, a unui poem panteist, în timp ce R. Garbe — cel mai acerb susținător al caracterului neunitar al textului — credea că, dimpotrivă, ne aflăm în fața unei remanieri panteiste vedântine a unui vechi poem teist. Plecînd de la incompatibilitatea tezelor filosofico-religioase existente în *Gītā*, marele indianist german susținea că a existat o dublă redactare: prima redactare exprima un kṛṣṇaism inspirat din filosofiele Yoga și Sāṃkhya, iar peste ea a survenit o a doua redactare inspirată de Vedānta și Mīmāṃsā⁵. Teza sa a găsit mulți aderenți, însă nu a fost unanim acceptată. Mari savanți,

⁴ Acest ultim epitet este aplicat și altor divinități, el figurează în *Upanișade* și în Buddhism și trebuie corelat cu vedicul „bhaga“, „cel care dă sau dă distribuie“, „cel care face parte“; termenul apare sub aceeași formă și în *Avesta*; cf. și slavonul *bogu*.

⁵ *Op. cit.*, pp. 50—65.

ca H. Oldenberg, P. Deussen, E. Senart, L. de la Vallée Poussin și E. Lamotte⁶ erau convinși de unitatea de compoziție a textului. Cei care contestau organicitatea *Gîtei* nu țineau seama de structura complexă a ontologiei indiene în care teoria ipostazelor — făcută și mai suplă prin introducerea conceptului de avatar — face compatibilă coexistența unor diverse grade de manifestare ale principiului suprem, din ce în ce mai concrete. Cum remarcase A. Barth, această ontologie „răspundea prin elasticitatea ei și prin latura ei misterioasă tuturor instinctelor acestui popor, totodată foarte sensual, foarte superstițios și foarte speculativ...”⁷.

Bhagavad-gîtā, așadar, este un loc de aparentă confruntare nu numai a unor teologii diverse dar și a unor sisteme de gândire diferite. Aici găsim prezente, alături de non-dualismul vedăntin, dualismul sāmkhya și disciplina yoga. În opoziție cu teza lui Garbe, care susține că aceste doctrine filosofice erau constituite ca sisteme opuse înaintea redactării *Gîtei*⁸, cei mai mulți susțin că în această fază doctrinele se aflau încă într-o formă rudimentară, similară cu stadiul upanișadic al acestor idei, în care doctrinele, încă în formație, se întrepătrund; filosofia este surprinsă aici „pe cale de devenire” (*Übergangsphilosophie*)⁹. Doctrina Sāmkhya, așa cum se degajă din *Gîtā* și din restul *Mahābhāratei*, este lipsită de dualismul său strict pe care îl va avea în forma sa clasică. Același lucru se poate spune despre Yoga, care diferă de forma clasică, expusă de Patañjali; *prāṇāyāma* are aici sensul de control al suflurilor, de sacrificiu interior și nu desemnează o tehnică respiratorie¹⁰.

Prestigiul imens al *Gîtei* nu trebuie căutat în simpla sinteză pe care o realizează între multiplele formule filosofice și soteriologice, ci în faptul că această sinteză face posibilă o nouă filosofie a actului și a libertății. Marea obsesie a gândirii indiene a fost dintotdeauna actul (*karman*). În perioada vedică, *karman* desemna actul ritual

⁶ *Notes sur la Bhagavadgîtā*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1929, rezumă și dă bibliografia controverselor (pp. 1—8), formulând totodată consistente obiecții la teoria lui Garbe (pp. 133—137).

⁷ *Quarante ans d'indianisme*, I, *Les religions de l'Inde*, Ernest Leroux, Paris, 1914, p. 153.

⁸ *Op. cit.*, p. 5.

⁹ E. LAMOTTE, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰ M. ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 160, 165—166.

care susținea lumea și asigura armonia dintre microcosmosul uman și macrocosmosul divin, devenind, prin aceasta, realitatea mitică supremă, modelul la care se va referi orice act, orice proces, fie el creația lumii sau experiența psihofiziologică. În perioada ulterioară, același termen va exprima mecanismul obscur al retribuției morale a actelor, în toate curente spirituale indiene, atît în cele ale ortodoxiei brahmanice cît și în Buddhismul heterodox. În concepția panindiană a destinului, acesta se confundă cu fapta: individul este autorul propriului său destin, care este structurat de natura morală a faptelor sale. Viața nu este concepută ca desfășurîndu-se sub semnul contingentei, ci sub cel al necesității, ca o expresie fizică a unui determinism moral care se transmite de la o faptă la alta și de la o viață la alta în mod continuu, neîntrerupt nici chiar de completa dezintegrare a tuturor formelor, dezintegrare care survine la sfîrșitul fiecărui ciclu cosmic; după perioada de haos, universul este reconstituit prin forța colectivă a actelor săvîrșite de toate ființele, reconstituirea sa fiind astfel făcută încît să permită retribuirea actelor pentru fiecare ființă. S-ar putea spune că în perspectiva doctrinei *karman*-ului fiecare ciclu cosmic este o dramă care are aceiași actori și aceleași roluri ca și cele precedente, însă în fiecare nou ciclu cosmic actorii își schimbă rolul, căpătînd o nouă distribuție, în funcție de valoarea morală a actelor din existența precedentă: de la firul de iarbă și pînă la zeul Brahmă, fiecare modalitate ontologică este doar un rol pe care-l joacă, de fiecare dată, altcineva. Evoluția cosmică se confundă astfel cu istoria etică a conștiințelor. Faptele, fie ele virtuozose sau nevirtuozose, nu fac decît să proiecteze conștiința în fluxul renașterilor (*saṃsāra*), în care orice condiție — chiar și cea paradisiacă — este caducă; *saṃsāra* este temporalitate și orice existență în timp este dureroasă prin caracterul său implicit tranzitoriu. Spiritualitatea indiană a încercat diverse soluții spre a ieși din determinismul actului și din ciclul infinit al *saṃsārei*. Plecînd de la premisa că nimeni decît noi înșine nu ne poate ajuta să remediem suferințele noastre, majoritatea soluțiilor căutau libertatea dincolo de fericire și de istorie.

Silit de istorie să decidă și să conducă o luptă fratricidă, eroul Arjuna este confruntat cu contradicția dintre morala individuală — bazată pe doctrina *karman*-ului — și obligațiile care decurg din angajarea sa în viață și în societate. Conflictul sufleteș al eroului se declanșează în mod brusc, atunci cînd ajuns între cele două armate

și văzându-și rudele, realizează în mod concret oroarea la care va participa. Confruntat cu reversul etic al angajării sale în acțiune, el este copleșit de o adîncă angoasă (pe care textul o redă în termeni foarte concreți), care-l face să se prăbușească în carul său de luptă, scăpînd arcu din mînă, inclinat să abandoneze lupta. În această situație începe marele său dialog cu divinitatea.

Arjuna este oșteanul care refuză să lupte, socotind că are libertatea să aleagă între legea sa proprie de oștean și legea morală care-i interzice fratricidul. El preferă să se lase omorît, alege mai degrabă destinul victimei, decît să-și încarce conștiința și destinul cu actul fratricidului. Surîzînd la lacrimile și la zbuciumul lui Arjuna, zeul Kṛṣṇa, după ce-i reamintește învățătura upanișadică, conform căreia opoziția dintre viață și moarte este numai aparentă, deoarece viața fiecăruia este numai o formă exterioară (și deci nimeni nu este îndreptățit să creadă că omoară sau că este omorît), trece la marea problemă a demnității: renunțarea la legea proprie este o renunțare la demnitate, o pierdere a numelui, care este în același timp o mare suferință și un mare păcat (II, 33—36). Plecînd de la identitatea ce există între necesitatea legii proprii și demnitate, zeul îi explică sensul libertății și al desăvîrșirii spirituale care le integrează pe amîndouă. Libertatea și desăvîrșirea spirituală nu se dobîndesc în abandonarea acțiunii la care te silește legea proprie a rolului în care ai fost distribuit, ci în interiorul acțiunii și a rolului tău în istorie. Libertatea presupune o desprindere interioară de act, și nu una exterioară prin abandonarea lui și a lumii (III, 4). Cît timp trăiești nu poți ieși din lume și din act, deoarece „nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvîrșască fapte“ (III, 5). Faptele nu aparțin conștiinței absolute, ci trupului, care aparține Naturii și dinamicii sale, reglementate de competiția celor trei Tendințe care o alcătuiesc. Adevărata nefăptuire (*naiṣkarmya*) nu este imobilitatea exterioară, ci liniștea interioară; simpla imobilitate este prefăcătorie (III, 6), iar fapta îi este superioară. Însuși Stăpînul Divin al lumii este continuu angajat în acțiune, silit fiind de Natură (III, 22; IX, 8) ca, de-a lungul ciclurilor cosmice, care se succed la infinit, să reia mereu, de la început, ca un Sisif divin, creația lumii în care el nu are nici o finalitate personală: „pentru mine (...) nu [mai] există nimic de înfăptuit în cele trei lumi, nimic nedobîndit care să trebuiască a fi dobîndit, și totuși mă aflu în acțiune“ (III, 22) și „creez mereu din nou această mulțime a ființelor, de nevoie, prin forța Naturii“

(IX, 8). În ordinea Naturii nu există opțiune, ci numai determinism și necesitate : „dacă(...) gîndești « nu voi lupta », zadarnică îți este hotărîrea; Natura ta te va sili“, căci „ești legat de fapta născută din firea ta (...); ceea ce (...) nu dorești să făptuiești, vei făptui silit“ (XVIII, 59—60). Legea proprie este pentru fiecare ins rodul propriilor sale fapte din viețile sale anterioare; omul este așa cum se face el însuși, este suma faptelor sale, existența și esența urmează actul (*esse sequitur operari*); insul este legat din naștere de anumite fapte, fiecare faptă purtînd încărcătura faptelor sale anterioare. Ieșirea din acest lanț al determinismului Naturii nu este posibilă decît prin raportare la modelul divin, care este în același timp angajat în act, și totuși în afara lui : „deși eu sînt făptuitorul acestora, să știi totuși că sînt neclintitul nefăptuitor“, spune zeul (IV, 13). Lumea este sacrificiul divinității supreme care și-a fărâmițat esența-i sacră, proiectînd-o în forme spațio-temporale. Ca atare, actul divin este un sacrificiu de sine lipsit de finalitate personală, act gratuit sau simplu joc, cum îl califică unele texte filosofice (*Brahma-sūtra* II, 134). Sacrificiul este singurul gest liber care dizolvă actul, pentru că oricare act în afara celui sacrificial înlănțuiește conștiința (III, 9). De aceea, Kṛṣṇa îl învață pe Arjuna să dea un sens sacrificial actelor sale (IV, 23), și în felul acesta, participînd la actul divin, să ia parte și el la creația cosmică, învîrtind roata lumii (III, 16), pe care a pus-o în mișcare autosacrificiul divin.

Sacrificiul pe care-l cere Kṛṣṇa lui Arjuna nu este sacrificiul îngust al ritualismului magic, bazat pe *do ut des*, în care se aducea o ofrandă materială zeului, spre a dobîndi în schimb un avantaj personal. Aici, ofranda nu mai este o victimă sau un alt bun material, ci fapta de fiecare clipă pe care el trebuie să o dăruiască mental principiului suprem, fără să și-o mai însușească raportînd-o la eul lui. Divinitatea este liberă deoarece nu urmărește fructul acțiunilor sale; acesta este și tilcul sacrificiului mental, căci renunțînd la fructul faptei, esența acesteia se dizolvă, păstrîndu-i-se numai forma sa exterioară. Sacrificiul mental este adevărata abținere de la act, iar cel înțelept își dă seama că făptuirea devine identică cu nefăptuirea atunci cînd făptuiește numai cu trupul. Actul lipsit de participare este tot atît de formal ca și jocul cosmic al divinității supreme, devenind o modalitate în care libertatea este compatibilă cu necesitatea. Insul devine astfel un eliberat în viață (*jīvanmukta*), rea-

lizind paradoxul lotusului care stă în apă, și nu este udat. Adevărata libertate nu este cea a ascetului care se sufocă în izolare, a celui care dezertează de la datorie, ci a celui care și-o verifică în mod eroic în viața care i-a fost hărăzită de propriile sale fapte, în împlinirea demnă a obligațiilor sale lumești, oricare ar fi ele.

De la începutul ei, gândirea indiană a considerat că izvorul durerii este dorința, și a căutat prin diverse mituri și filosofii să o excludă din câmpul conștiinței. Procedeul *Gîtei* este însă mai radical; recunoscînd în dorință doar o modalitate a intenției, ea cere o depășire a intenționalității conștiinței chiar cînd este vorba de împlinirea unor acte de fiziologie elementară, situate în zonele obscure sau semiobscure ale conștiinței: „«nu eu făptuiesc ceva», așa gîndește cel concentrat care cunoaște adevărul, atunci cînd vede, aude, atinge, miroase, (...) doarme, respiră (...)” (V, 8—9). După cum rezultă din textul citat, depășirea intenționalității se face prin cultivarea sentimentului de alienare: toată fenomenalitatea și contingența aparțin de fapt Naturii, iar eroarea constă în a le raporta la conștiința noastră, spunînd: „făptuitorul sînt eu” (III, 27). Conștiința în sine (*ātman*, „sinele”) este absolută, consubstanțială cu realitatea ultimă (*brahman*), opusă Naturii. Înstrăinarea de contingență și fenomenalitate creează o contradicție între conștiința în sine (*ātman*) și eul empiric (*ahaṃkāra*) care este conștiința pentru sine, conștiința posesiunii și a finitudinii. Cultivînd această mare contradicție, se anulează celelalte dualități contradictorii care alcătuiesc substanța eului (atrakția și repulsia, iubirea și ura) generatoare de fericire și nefericire; alienarea duce în cele din urmă la egalitatea de spirit (*samatā*), la o anumită indiferență în care se privește cu același ochi un bulgăre de pămînt și o bucată de aur, un prieten sau un dușman și se transcend chiar valorile morale (V, 18; XVIII, 66).

Prin validarea actului pe planul intenționalității sale și nu pe cel al materialității sale, *Bhagavad-gītā* iese din făgașul vechilor credințe vedice. Convingîndu-l pe Arjuna să pornească o luptă fratricidă și să treacă peste implicațiile morale ale acesteia, Kṛṣṇa produce o ruptură în conștiința mitică a croului. Eroul prin eminență al textelor vedice era Indra, zeul forței și al războiului; el a trebuit să lupte cu demonul Vṛtra și cu monstrul tricefal pentru a salva zeii și lumea de la pieire, deoarece prin uciderea lor au fost recăpătate apele fertilizante pe care aceștia le zăvorîseră în adîncul pămîntului. Vṛtra și

monstrul tricefal aveau rang de brahmani, și oricît de legitimă ar fi fost fapta lui Indra, el a săvîrșit prin uciderea lor marele păcat al brahmanicidului. Hulit de toate ființele care îi strigau în față crima lui, spre a se descărca de cumplita ei greutate, Indra s-a rugat pe rînd de pămînt, de arbori și de femei să-i ia o parte din păcat asupra lor: de atunci există pe lume pămînturi deșerte și crăpate, de atunci curge rășina din coaja crăpată a pomilor și sîngele menstrual al femeilor. Vlăguit prin păcat de toată forța lui magică și războinică, el însuși, zeul forței, redus la dimensiunea unui atom, ajuns cea mai neputincioasă între ființe, a trebuit să stea ascuns, ghemuit în tulpina unui lotus timp de un an, cît dura ispășirea, într-o stare vecină cu moartea. Revelația lui Kṛṣṇa privind sacrificiul faptelor îl absolvă pe Arjuna de responsabilitățile cărora nu s-a putut sustrage nici Indra. Vechiul mit al lui Indra este depășit prin integrarea conștiinței eroului în mitul mai cuprinzător al sacrificiului sau, mai precis, al angajării în lume prin autosacrificiu, după modelul creatorului divin.

Pe de altă parte, trebuie să menționăm că teza transcenderii actului și a implicațiilor sale morale o găsim anterior *Gîtei* în cea mai veche dintre *Upanișade*: *Bṛhad-āraṇyaka-Upanișad*, IV, 3, 22, care, vorbind despre starea absolută a conștiinței, spunea că în aceasta se anulează toate valorile lumii contingente și că omul „nu este urmărit de fapta bună, nu este urmărit de fapta rea“.

În ansamblul său, morala intenționalistă a *Gîtei* nu se regăsește decît în filosofia buddhistă a *karman*-ului. Deși nega existența unui sine absolut, filosofia buddhistă practica, și ea, aceeași despuiere de conștiința empirică: „și despre ceea ce este trecător, rău, supus schimbării, este cu neputință să spui despre aceasta: «acesta este al meu; acesta sint eu; acesta este eul meu»?“ (*Samyutta-nikāya*, XXII, 85, 14). Desprins de ideea sacrificiului ritual, Buddha cerea ca fiecare act, oricît ar fi el de neînsemnat — închiderea sau deschiderea unei uși, așezarea, scularea, culcarea, spălatul mîinilor sau al gurii — devenit obiect al extremei conștiințe, să fie transfigurat, ca un act prin care s-ar contribui la progresul spiritual al tuturor creaturilor. Adevărata acțiune nu era cea săvîrșită cu vorba sau cu fapta, ci cea săvîrșită cu mintea; de aceea înlănțuirea prin *karman* nu revenea decît faptelor săvîrșite cu ideea de „eu“ și „al meu“. În consecință se punea accentul, în primul rînd, pe asceza mentală care era socotită

superioară celei trupești — iar morala buddhistă este, așa cum a calificat-o L. de la Vallée Poussin, „intenționalistă“¹¹.

Transfigurarea experienței psihofiziologice capătă însă cea mai mare amploare în sincretismul religios tardiv al curentelor tantrice hinduiste sau buddhiste, în care sînt incorporate cele mai primitive credințe și practici asiatice. Aici asistăm la o zeificare a corpului și a experienței umane, aliată cu credința că detașarea este insuficientă și că ea trebuie realizată concret, verificată, tocmai în experiențele care i se opun cel mai mult, cum sînt în primul rînd cele erotice; experiența erotică este transformată într-un act solemn (*maithuna*), devenind act liber și totodată aducător de mîntuire. Există o prea mare consonanță între filosofia actului din *Gîtā* și aceste formule spirituale alimentate de experiența religioasă a Asiei autohtone care caută perfecțiunea spirituală în transfigurarea experienței psihofiziologice, în atingerea desăvîrșirii cu propriul trup, pentru a o considera doar ca o simplă consecință a religiozității vedice și indo-europene. Taoismul chinez, expresie și el a unor experiențe religioase paleoasiatice, a descoperit formula de „a acționa ca și cum nu ai acționa“ (*wei-wu-wei*), pe care G. Tucci o aseamuește cu renunțarea la fructul actelor¹² din *Gîtā*. Mesajul *Gitei* poate fi considerat drept unul al întregii Indii și chiar al Asiei, încredințate că experiența spirituală trebuie să angajeze în întregime ființa umană cu toate experiențele sale — transfigurîndu-le și nu suprimîndu-le — că omul nu se poate mîntui de ce este teluric în el, decît plecînd din adîncul eului său teluric.

Devine evident că *Gîtā* a integrat toate modalitățile de transcendere ale actului și ale conștiinței fenomenale, așezînd lucid și deliberat formulele ritualiste ale lumii arhaice (ex. IX, 27: „Tot ceea ce faci, mininci, sacrifici, dăruiești sau înduri ca asceză, o fiu al lui Kuntî, fă-le ca [ofrandă] pentru mine“), alături de doctele formule de alienare ale conștiinței (ex. V, 8—9, citat supra, p. 34), ea a reușit să decanteze astfel esența lor comună și semnificația lor universală, desprinsă de contextul cultural care le-a făcut posibile. De aceea ar fi greu să admitem că textul nostru marchează numai un moment sincretist; el este mai mult decît atît: un moment de lucidă

¹¹ *La morale bouddhique*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1927, p. 127.

¹² *Storia della filosofia indiana*, Editori Laterza, Bari, 1957, p. 512.

analiză aspirînd la descoperirea funcției comune în pluralitatea experiențelor spirituale indiene. Gestul acestui bilanț taxonomic mărturisește că ne aflăm într-un moment de maturitate culturală.

Europa a luat cunoștință de *Gītā* la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în 1785, data traducerii sale de către Charles Wilkins, unul din pionierii filologiei sanskrite. Deși ecoul ei a fost puternic în marile spirite romantice ale epocii (W. von Humboldt, la fel de impresionat ca Schlegel și Hegel, mulțumea, plin de pioșenie, Domnului pentru a-i fi dat zile să ajungă să citească acest mare poem), Europa a primit mesajul *Gitei* într-un moment cînd încă nu-și atinsese maturitatea, cînd nu ieșise din subiectivismul său cultural. S-a întîmplat cu dialogul dintre Kṛșṇa și Arjuna același lucru care s-a mai întîmplat și cu alte monumente ale culturii indiene, ca să vorbească mai mult omului din secolul al XX-lea decît celui din secolul al XIX-lea care le-a descoperit prima dată. Tot așa, după cum Yoga nu putea fi înțeleasă fără o medicină psihosomatică și fără o psihologie a adîncurilor, după cum gramatica lui Pāṇini rămînea un text artificios fără o lingvistică structurală, și logica indiană greșit interpretată fără logica contemporană, tot așa și *Gītā* dezvăluie o problematică pe care cititorul de astăzi pare mai investit să și-o apropie, decît cel de odinioară.

Scăpată de obsesia marilor sisteme metafizice, și evadată din incinta aridă a catedrelor și a tomurilor tehnice, filosofia europeană de la Nietzsche încoace, regăsind sinceritatea filosofiei antice, într-un efort de a remedia neliniștile omului îndurerat de precaritatea condiției sale, s-a revărsat în eseuri și literatură, iar prin aceasta în teatru și cinematografie. După ce a proclamat moartea lui Dumnezeu, golind lumea și conștiința de orice imanență, Nietzsche s-a străduit să descopere forma unui nou om, a unui nou erou angajat în lume dincolo de bine și de rău. Chipul eroului nietzschean a avut prea multe trăsături comune cu cel pe care-l impunea Kṛșṇa lui Arjuna, pentru a nu-i tenta pe mulți la o apropiere a celor două modele. În controversa pe care a iscat-o această apropiere¹³, ținem hotărît partea acelor care nu văd în

¹³ Cf. studiul lui T. GELBLUM, *India's philosophies — whose presuppositions?*, „Bull. of the School of Oriental and African studies“, t. XXVIII, Part. 2, 1965, pp. 308—318, în care contestă apropierea făcută de A. Coomaraswamy (în studiul *Cosmopolitan view of Nietzsche*, din volumul *The dance of Shiva*, New York, 1957) și de K. H. POTTER (*Presuppositions of India's philosophies*, Prentice-Hall, 1963) între conceptul indian al eliberării (*mokṣa*) și voința pentru putere

discursul lui Kṛṣṇa o teorie identică cu cea a supra-omului; totuși, filosoful german deschide pentru lumea modernă o problematică a actului, a angajării în lume și a libertății, care face posibile soluții similare cu cele din *Gītā*. Ca și Kṛṣṇa, Nietzsche a susținut că de la disperarea absolută a omului prins în destin și în lanțul implacabil al determinismului fenomenalității se poate ajunge, paradoxal, la completa libertate prin abolirea finalității personale a actelor; adeziunea totală la totala necesitate instituie adevăratul eroism, iar acesta este de esență ascetică. Prin acceptarea și binecuvîntarea lumii pămîntești, marele om se instalează în condiția divină a marelui artist, și actul său devine creație lipsită de sentimentul realizării personale. Acesta este motivul central al filosofiei nietzscheene pe care îl vor relua unii dintre cei ce l-au urmat. Ne referim în primul rînd la fenomenologi și existențialiști, incluzînd totodată și filonul literar postnietzschean. Fenomenologia, și după ea existențialismul, au insistat asupra noțiunilor de intenție și dorință cu ajutorul cărora s-au delimitat cele două concepte majore de ființă-în-sine și ființă-pentru-sine. Ființa-pentru-sine este situată în domeniul finitudinii și al fenomenalității, fiind alimentată de dualitatea iubire-ură, în timp ce ființa-în-sine este existența pură lipsită de finalitate, ca și Sinele (*ātman*) din filosofia indiană. Diferența între cele două modalități ale ființei și ale conștiinței o dă natura actului (cu sau fără intenționalitate) care devine astfel suport, și mai mult decît atît, rădăcina întregii ontologii¹⁴. Depășirea intenționalității poate restitui fiecărui eveniment sau obiect din conținutul conștiinței o valoare numenală; fiecare act sau percepție, fiecare gest cotidian încetînd să fie un mijloc devine un lucru sau un scop în sine, încărcat de aceeași solemnitate ca și în ritualizarea actelor¹⁵. Nu trebuie să

¹⁴ Cf. J.-P. SARTRE, *Défense de l'existentialisme*, în „Action“, 29.12.1944, reprodus în G. PICON, *Panorama de la nouvelle littérature française*, Paris, 1960, p. 655 : „De fapt omul nu poate decît să acționeze, gîndurile sale sînt proiecte și angajări, sentimentele sale — întreprinderi (...), omul nu este, ci se face“.

¹⁵ Referindu-se la Husserl și fenomenologi, CAMUS (*Le mythe de Sisyphe*, Essais, Paris, 1965, pp. 116—117) descria bogăția universului spiritual pe care îl deschideau : „Petala, trandafirul, borna kilometrică sau mîna umană au tot atîta importanță ca și iubirea, dorința sau legile gravitației (...) A gîndi înseamnă să reinveți să vezi, să fii atent, înseamnă să-ți dirijezi conștiința, înseamnă să faci din fiecare idee și din fiecare imagine, în felul lui Proust, un loc privilegiat. În mod paradoxal, totul este privilegiat. Ceea ce justifică gîndirea este extrema ei conștiință“.

ne surprindă că în acest peisaj spiritual pe care l-a deschis Nietzsche, suprimarea intenționalității implică în mod structural sentimentul înstrăinării. Primul și poate cel mai important maestru întru filosofie al lui Camus¹⁶, J. Grenier, al cărui interes pentru spiritualitatea indiană este un fapt notoriu, își începe succintul dar importantul său tratat asupra opțiunii¹⁷ (în care confrunta tezele filosofiei indiene și ale *Gitei* cu cele ale filosofiei occidentale) prin a constata că sentimentul general de înstrăinare față de lume este nu numai resortul dar și scopul filosofiei¹⁸. Validarea de către Camus a acestei teze în eseistică și literatură îi este posterioară. Desigur, Camus i-a avut ca maeștri și pe Gide, Montherlant și Malraux, obsedați cu toții de ieșirea din finalitatea actului. Eroii lui Gide căutau ieșirea printr-un act gratuit lipsit de deliberare și străin de implicațiile sale etice; la Montherlant, indiferența apare în ideea de echivalare și de aparent amoralism universal, aparent, deoarece la capătul lui romancierul francez instaura un cult al ținutei și al generozității drept singure valori ce pot rezista în confruntarea cu universala vacuitate; Malraux, apropiat de soluțiile indiene prin formația lui de orientalist, și stăpinit fiind de modelul lui T. E. Lawrence, a căutat o eliberare în exercițiul ascetic al puterii sociale, în experiența istorică a eroilor „cuceritori” practică cu un scepticism al valorilor și fără finalitate personală.

Nietzsche, în mod direct, dar mai ales indirect, prin descendenții săi spirituali, a contribuit mai mult decât Schopenhauer, maestrul său spiritual — care a rămas, dintr-un anumit punct de vedere, izolat și fără răsunet — la pregătirea conștiinței europene, în vederea întîlnirii cu *Gītā*, deși el a respins în mod direct mesajul spiritual al Indiei, din aceleași rațiuni pentru care îl respinsese și pe cel creștin. Esența filosofiei indiene o constituie gestul patetic al conștiinței care se alie-nează de lume și de datele psihofiziologice prin anularea finalității personale, iar diversele formulări filosofice nu sînt decît teoretizarea în planul de suprafață — al conceptelor — a acestei experiențe de adîncime. Schopenhauer, ca și majoritatea celor care au încercat să

¹⁶ Grenier i-a fost profesor la liceul din Alger, i-a ghidat lecturile și i-a inspirat și teza de doctorat; „Grenier a fost și a rămas maestrul meu” (*Noces*, *Essais*, p. 1339). G. Picon declară, *op. cit.*, p. 269, despre Grenier că influența sa asupra lui Camus a fost decisivă și, implicit, una din cele mai importante asupra epocii noastre.

¹⁷ *Le Choix*, P.U.F., Paris, 1941.

¹⁸ *Ibidem*, p. 3.

acrediteze filosofia indiană în Europa, a insistat mai mult asupra acestei forme exterioare a spiritualității indiene, marcate de contextul ei cultural, formă care nu a convenit totdeauna rigorilor și exigențelor raționalismului european. În schimb Nietzsche și cei care l-au urmat au abordat aspectele de adâncime ale experienței spirituale, făcând posibil ca stările de conștiință și patetismul să capete un loc privilegiat într-o conștiință filosofică lărgită, cum este cea a omului tragic. Când se deschide scena dialogului din *Gîtā*, Arjuna apare ca o conștiință tragică situată într-un impas fără speranță, încărcată de angoasă și de neputință, ca cea a unui erou modern în fața opțiunii, iar dialogul solemn nu este decît expresia dialecticii care face posibilă trecerea de la disperare la indiferență, și de la aceasta la frenezia care răzbate în ultimele strofe ale poemului indian: eroul își reia în mînă arcul pe care-l lăsase să-i cadă, dîndu-și acum seama că nu există opțiune, că alegerea este hotărîtă de legea proprie a fiecărei ființe, că libertatea este cealaltă față a necesității, că anularea păcatului nu o aduce virtutea, ci libertatea actului.

Dincolo de conținutul său filosofic, poemul este încărcat de o măreție și fascinație ce țin de esența sa dramatică. Această esență se lasă descoperită prin analiza structurilor antinomice ale formei sale, antinomii care se rezolvă paralel cu cele ale conținutului său filosofic. Prima mare antinomie o dau susținătorii acestui neobișnuit dialog care aparțin planului uman și celui divin: divinul este reprezentat prin cea mai joasă ipostază a sa — cea a avatarului, iar umanul prin cea mai înaltă treaptă a sa — cea a eroului. Aici, personajul calificat pentru marele dialog, cel care primește revelația, este eroul și nu sfîntul, deoarece condiția de erou o implică și pe cea de sfînt. Marele dialog are loc înaintea rezolvării unei mari antinomii istorice, accentuată de natura sa fratricidă, și spațiul în care se situează este țara nimănu, zonă neutră dar totodată și de maximă tensiune, în care se va dezlănțui drama. În Cîmpia Legii, dialectica verticală a revelației se încrucișează grandios cu dialectica orizontală a istoriei. Paradoxal, în această interferență a dialecticilor, revelația nu are loc pentru a suspenda istoria și tragedia, ci tocmai pentru a o face posibilă; ea nu face decît să pună capăt contradicțiilor din conștiința eroului — care intenționa să împiedice conflictul — dezlănțuind astfel cea mai sumbră tragedie a eposului indian.

DESCUMPĂNIREA LUI ARJUNA

Dhṛtarāṣṭra¹ a spus :

1. Ce au făcut, Sañjaya, ai mei și fiii lui Pāṇḍu, adunați gata de luptă, în Cimpia Legii², în Kurukṣetra?

Sañjaya³ a spus:

2. După ce a văzut armata fiilor lui Pāṇḍu, desfășurată în linie de bătaie, regele Duryodhana apropiindu-se de învățătorul [său]⁴ a rostit cuvintele:
3. Privește, învățătorule, marea armată a fiilor lui Pāṇḍu, desfășurată în linie de bătaie de către priceputul tău discipol, fiul lui Drupada⁵.
4. Acolo sint viteji, mari arcași de seama lui Arjuna și Bhīma⁶, în bătălie: Yuyudhāna⁷, Virāṭa⁸ și Drupada cu carul [său] mare⁹,
5. Dhṛṣṭaketu, Cekitana și puternicul rege din Kāśi, Purujit, Kuntibhoja și regele Śaibya cel [puternic ca un] taur [printre] oameni.
6. Și Yudhāmanyu cel îndrăzneț și Uttamaujas cel puternic, fiul lui Subhadrā și fiii lui Draupadī, toți cu care mari.
7. Cunoaște-i pe cei mai de seamă dintre ai noștri, tu primul între cei de două ori născuți¹⁰; ca să-i știi, ți-i voi numi pe acești conducători ai oastei mele:
8. Tu [insuți] și Bhīṣma și Karṇa și Kṛpa, învingători în bătălii, Aśvatthaman și Vikarṇa, precum și fiul lui Somadatta,

9. Și mulți alți eroi care au renunțat la viață pentru mine, cu felurite arme de atac, îndemînatici în luptă.
10. Puțină este oastea noastră, aflată în seama lui Bhīṣma, multă este oastea lor, aflată în seama lui Bhīma.
11. Oriunde ați fi, toate măriile voastre, fiecare din locul în care stă, doar pe Bhīṣma să-l păzească.
12. Spre bucuria acestuia¹¹, cel mai bătrîn din [neamul] Kuru, străbunul cel voinic¹², dînd un răcnet puternic ca de leu, a suflat în scoică.
13. Atunci, scoicile și tobele mari, tobele mici, trompetele mari răsunară deodată; vuetul a fost clocotitor.
14. Atunci, în marele lor car tras de cai albi, Mādhava¹³ și Pāṇḍava¹⁴ suflară în scoicile lor divine.
15. Hrṣīkeśa [a suflat] în [scoica] Pāñcajanya, Dhanañjaya în Devadatta și Vṛkodara cel crunt în fapte, în marea scoică Pauṇḍra.
16. Regele Yudhiṣṭhira, fiul lui Kuntī [a suflat] în Anantavijaya, Nakula și Sahadeva în Sughoṣa și Mañipuṣpaka.
17. Marele arcaș din Kāśi și marele războinic Śikhandin, Dhṛṣṭadyumna și Virāṭa și neînvînsul Sātyaki,
18. Drupada, fiii lui Drupadī și regele Saubhadra cu brațul mare, din toate părțile, o rege, făceau să sune fiecare scoica sa.
19. Sunetul tumultuos a sfîșiat inimile celor ai lui Dhṛtarāṣṭra, făcînd să răsune cerul și pămîntul.
20. Atunci, văzîndu-i pe cei ai lui Dhṛtarāṣṭra gata [de luptă], Pāṇḍava, al cărui steag purta o mîimușă [ca semn], cînd să înceapă lupta, ridicîndu-și arcul,
21. Îi spuse, o rege, aceste vorbe lui Hrṣīkeśa: „Oprește-mi carul meu, o Acyuta, între cele două oști,
22. Ca să-i văd aliniați și dornici de luptă pe cei cu care mi-e dat să mă lupt în această bătălie ce se stîrnește.

23. Pe cei strînși aici, îi văd dornici să se lupte, dornici să facă în luptă placul netrebnicului fiu al lui Dhṛtarāṣṭra ¹⁵.
24. La aceste cuvinte ale lui Guḍākeśa, o Bhārata, Hrṣikeśa oprind între cele două armate carul neîntrecut,
25. În fața lui Bhiṣma, Droṇa și a tuturor regilor, spuse: „O, fiu al lui Prṥhā, privește-i adunați pe toți aceștia din neamul lui Kuru.
26. Fiul lui Prṥhā zări atunci cum stăteau în ambele oști, părinți, străbuni, învățători ¹⁶, unchi, frați, copii, nepoți și ortaci, socri și prieteni.
27. Fiul lui Kuntī ¹⁷ văzîndu-și toate rudele aliniate, în descumpănire, vorbi îndurerat:
Arjuna a spus:
28. Privindu-mi neamul, o Kṛṣṇa, adunat dornic de a se bate, mi se înmoaie picioarele, gura mi se usucă,
29. Prin trup îmi trece un fior, mi se ridică părul, [arcu]l Gāṇḍīva îmi scapă din mînă și pielea îmi arde;
30. Nu mă pot ține pe picioare, mîntea mi se risipește, iar semnele, o Keśava, le văd potrivmce;
31. Și nu văd la ce-ar fi bun să-miucid rudele în bătălie; nu doresc izbînda, o Kṛṣṇa, nici domnia și nici plăcerile.
32. La ce ne este bună domnia, o Govinda, la ce ne sînt bune bucuriile sau [chiar] viața?
33. Cei pentru care dorim domnia, bucuriile și plăcerile, iată-i, stînd [gata de] luptă, renunțînd la viață și la avuții;
34. Învățători, părinți, fii, precum și bunici, unchi, socri, nepoți, cumnați și rubedenii,
35. Pe aceștia nu vreau să-i omor, de-ar fi să mă omoare ei, o Madhusūdana, nici pentru domnia celor trei lumi; dar mi-te pentru cea a pămîntului?
36. Ce bucurie am avea, o Janārdana, ucigîndu-i pe cei ai lui Dhṛtarāṣṭra? Păcatul ar cădea pe noi, ucigînd acești nelegiuți înarmați.

37. De aceea, noi nu putem uide pe cei ai lui Dhṛtarāṣṭra, care ne sînt rude; ucigîndu-ne rudele, cum am putea fi fericiți, o Mādhava?
38. Chiar dacă aceștia nu văd, cu mintea pradă pasiunii, păcatul de a-ți distruge familia și păcatul de a ataca prietenul,
39. Cum să nu știm noi să ne oprim de la acest păcat, o Janārdana, noi care cunoaștem ce-i păcatul de a-ți distruge familia?
40. Familia fiind distrusă, pier Legile eterne ale familiei; pierind Legea, fărădelegea pune stăpînire pe întreaga familie.
41. Cînd stăpînește fărădelegea, o Kṛṣṇa, femeile se depravează; depravarea femeilor, o Vārṣneya, duce la amestecul castelor.
42. Acest amestec aduce infernul, nu numai pentru cel ce-și uide familia, dar chiar pentru familie: străbunii lipsiți de ritul turtelor (*pinḍa*) și al apei¹⁸ cad [în infern].
43. Prin aceste păcate ale celor ce ucid familia, care produc amestecul castelor, sînt răsturnate legile eterne ale castei și ale familiei.
44. Celor care strică legile familiei, o Janārdana, infernul le este lăcașul orînduit; așa am aflat¹⁹.
45. Vai, eram hotărîți să facem un mare păcat cînd ne pregăteam să ne ucidem familia de dragul plăcerilor și al domniei.
46. Mi-ar fi mai bine dacă, fără să mă opun, și neînarmat, cei ai lui Dhṛtarāṣṭra m-ar uide cu arma în mînă.
Sañjaya a spus:
47. Vorbind astfel, Arjuna, în plină bătălie, s-a așezat în car, lăsînd [să-i cadă] arcul și săgețile, cu inima cuprinsă de mîhnire.

Cartea a doua numită

YOGA DISCRIMINĂRII

Saṅjaya a spus:

1. Acestuia cuprins de milă, cu ochii tulburați și plini de lacrimi, descumpănit, Madhusūdana îi spuse aceste vorbe:

Bhagavat a spus:

2. De unde această disperare ce te cuprinde în clipa încercării, o Arjuna, demnă doar de unul ce nu-i nobil, care nu-ți deschide cerul și îți strică faima?
3. Fii fără slăbiciune, fiu al lui Pṛthā, aceasta nu ți se potrivește; gonind din inimă josnica slăbiciune, ridică-te, o tu care-ți distrugi dușmanii.

Arjuna a spus:

4. Cum voi trage cu săgeata, o Madhusūdana, în lupta cu Bhīṣma și Droṇa, cei demni de adorare, o tu care-ți învingi dușmanii?
5. Mai bine să trăiesc cerșind în lume, decît să-i ucid pe marii mei învățători; ucigîndu-i pe învățători, chiar cînd răvnesc la bogăție, aș avea parte de hrană pătată cu sînge.
6. Nu știu ce [ar fi] mai bine pentru noi, dacă am învinge sau dacă am fi învinși; iată-i stînd în fața noastră pe cei ai lui Dhṛtarāṣṭra pe care, ucigîndu-i, n-am mai dori să trăim.
7. Cu ființa-mi zdrobită de slăbiciunea milei, te întreb, deoarece datoria îmi tulbură mintea; spune-mi deslușit ce este mai bine; sînt învățacelul tău, la tine vin, învăță-mă!
8. Căci nu văd ce-ar [putea] alunga supărarea care îmi seacă puterile, chiar de-ar fi să obțin domnia nemărginită și îmbelșugată pe pămînt sau stăpînirea supremă [a cerului].

Saṅjaya a spus:

9. Vorbind așa lui Hr̥ṣīkeśa, spunîndu-i lui Govinda „nu voi lupta“, Gūḍakeśa, cel care-și distruge dușmanii, tăcu.
10. Hr̥ṣīkeśa îi spuse surîzînd aceste vorbe, o Bhārata, celui descumpănit între cele două oști.
Bhagavat a spus:
11. Îi plîngi pe cei ce nu trebuie să-i plîngi și cuvîntezi despre înțelepciune; cei învățați nu-i plîng nici pe cei vii, nici pe cei morți.
12. N-a fost nici [o vreme] cînd eu să nu fi existat sau tu, sau prinții aceștia; la fel, noi nu vom înceta să existăm vreodată cu toții în viitor.
13. Precum cel întrupat în acest [trup] trece prin copilărie, tinerețe și bătrînețe, tot așa trece [după moarte] și în alt trup. Cel tare nu este tulburat de aceasta.
14. Contactele [simțurilor] cu materia, o fiu al lui Kuntī, sînt reci sau calde, plăcute sau dureroase, vin și se duc, sînt trecătoare; îndură-le, o Bhārata.
15. Omul, pe care acestea nu-l clatină, o tu cel [puternic ca un] taur [printre] oameni, care este același la suferință și bucurie, numai acela poate căpăta nemurirea.
16. Nu există existență pentru Neființă și nici nonexistență pentru Ființă ²⁰; hotarul lor este văzut de cel care cunoaște adevărul.
17. Să știi că ceea ce le-a desfășurat pe toate este nepieritor; nimeni nu poate aduce pieirea celui Neclintit.
18. Despre trupurile celui întrupat care este veșnic, nepieritor, de necunoscut, se spune că au un sfîrșit; de aceea luptă, o Bhārata!
19. Cel care știe că acesta [cel întrupat] ucide, [ca și] cel care știe că acesta este ucis, amîndoi nu știu; acesta nu ucide și nici nu este ucis ²¹.
20. El nu se naște și nu moare niciodată; nefiînd supus devenirii [acum] nu va mai deveni [nici în viitor]: cel nenăscut, etern, neîntrerupt, străvechi, nu este ucis cînd trupul este ucis.

21. Cel care-l cunoaște pe cel nepieritor, etern, nenăscut, neschimbător, o fiu al lui Pṛthā, cum [poate crede] acest om că face să omoare sau că omoară?
22. Precum un om care lepădînd veșmintele învechite, ia altele noi, așa și cel întrupat, lepădînd trupurile învechite, se unește cu altele noi.
23. Pe acesta nu-l taie armele, nu-l arde focul, nu-l udă apa și nu-l usucă vîntul.
24. El nu poate fi tăiat, ars, udat și uscat; el este etern, omniprezent, stabil, imuabil, continuu.
25. Despre acesta se spune că este nemanifestat, de necuprins cu mintea, neschimbător; de aceea, cunoscîndu-l așa, nu trebuie să te întristezi.
26. Chiar dacă crezi că acesta se naște mereu și moare mereu, totuși, o tu, cel cu brațul mare, nu trebuie să te întristezi.
27. Moartea este sigură pentru cel născut; nașterea este sigură pentru cel mort; de aceea, lucrul fiind de neînlăturat, tu nu trebuie să te întristezi.
28. La început, ființele sînt nemanifestate, [la mijloc] sînt manifestate și la sfîrșit [sînt din nou] nemanifestate; de ce te jeluiești atunci, o Bhārata?
29. Careva îl privește ca pe ceva minunat, altul vorbește ca de ceva minunat, altul aude despre el ca de ceva minunat, însă, deși auzind de el, niciunul nu-l cunoaște ²²,
30. Cel întrupat în toate trupurile este pururi de nevătămat o Bhārata; de aceea nu trebuie să plîngi vreo ființă.
31. Privind la Legea [ta] proprie (*svadharma*) nu trebuie să tremuri; pentru un războinic nu există nimic mai bun decît lupta înscrisă în Lege.
32. Fericiți sînt războinicii care, o fiu al lui Pṛthā, au parte din împlinire de o astfel de luptă, ca de o poartă a cerului deschisă.

33. Dacă însă nu vei da această luptă înscrisă în Lege, atunci, trădându-ți Legea proprie și renumele, îți vei atrage păcatul.
34. Ființele vor face să se povestească despre nefaima ta veșnică; pentru cel ce ține la numele lui, nefaima este mai rea decât moartea.
35. Căpeteniile de oști vor crede că de frică te-ai oprit din luptă și vei ajunge în disprețul celor ce te-au prețuit.
36. Și multe vorbe ce nu-s de spus le vor spune despre tine dușmanii, rizind de bărbăția ta; există ceva mai dureros?
37. Ucis, vei dobîndi cerul; trăind, vei avea parte de pămînt. Deci ridică-te, o fiu al lui Kuntî, hotărit pentru luptă.
38. Făcînd egale fericirea cu suferința, cîștigul cu pierderea, victoria cu înfrîngerea, fii gata de luptă; așa nu-ți vei atrage păcatul.
39. Această cunoaștere ți-a fost rostită după [doctrina] Sāṃkhyā; ascult-o acum, după [doctrina] Yoga, cunoașterea prin stăpînirea căreia, o fiu al lui Pṛthā, vei părăsi lanțurile faptei (*karman*).
40. Aici ²³, nu există strădanie pierdută ²⁴, nu se află dare înapoi; oricît de puțin din această lege, și te păzește de marea frică ²⁵.
41. Aici, o bucurie a [neamului] Kuru, cunoașterea este unică, hotărită; cu multe și nesfîrșite ramuri este cunoașterea celor nehotăriți.
42. Ce vorbe înflorite spun cei nepricepuți care rămîn la învățătura *Vedelor* ²⁶, o fiu al lui Pṛthā, care spun „nu există altceva” [decît învățătura *Vedelor*],
43. Cei dăruți simțurilor, care năzuiesc la cer, [vorbe] care dau [o nouă] naștere ca fruct al faptului, pline de felurite rituri drept cale spre bucurie și putere ²⁷.
44. Cei înlănțuiți de bucurie și putere, cu gîndirea stăpînită de aceste [vorbe] nu sînt pătrunși în meditație de o cunoaștere hotărită.

45. *Vedele* se ocupă de cele trei Tendințe ²⁸ (*guṇa*); fii fără cele trei Tendințe, o Arjuna, fără dualitate, stînd în adevărul veșnic, fără să agonisești bunuri lumești, cu Sinele (*ātman*) [tău].
46. Pe cît folosește un puț înconjurat din toate părțile de apă, pe atît [folosesc] unui brahman înțelept toate *Vedele* ²⁹.
47. Numai fapta să-ți fie conducătoare și niciodată fructele. Să nu ai drept temei fructul faptelor; nu te lega de nefăptuire.
48. Stînd în yoga, îndeplinește faptele, părăsind legătura [față de ele], o Dhanañjaya, fiind același la reușită și nereușită; acestei egalități [de spirit] i se spune yoga.
49. Fapta ³⁰ este, pe dedeparte, mai prejos de yoga cunoașterii (*buddhiyoga*), o Dhanañjaya; caută-ți refugiul în cunoaștere; sînt demni de milă cei care au drept temei [al faptelor] fructul [acestora].
50. Cei care practică yoga cunoașterii se leapădă aici de bine și de rău; de aceea, stăruiește în yoga; yoga este îndeminare în fapte.
51. Înțelepții care practică yoga cunoașterii, lepădîndu-se de fructul născut din faptă, eliberați de lanțul renașterilor, merg spre tărîmul fără durere.
52. Cînd cunoașterea ta va trece peste hățișul confuziei ³¹, atunci vei ajunge la nepăsarea față de ce ți-e dat să auzi sau față de ce ai auzit.
53. Cînd mintea (*buddhi*), buimăcită de revelație (*śruti*), îți va sta neclintită și hotărîtă în meditație, atunci vei obține yoga.
Arjuna a spus:
54. Ce se spune despre cel care este neclintit în înțelepciune, care se află în meditație (*samādhi*), o Keśava? Cum vorbește, cum se așază și cum merge cel cu mintea neclintită?

Bhagavat a spus:

55. Când se leapădă de toate dorințele care-i vin în minte (*manas*), o fiu al lui Pṛthā, când se mulțumește în el însuși și cu el însuși, atunci se spune că este neclintit în înțelepciune.
56. Despre cel cu mintea (*manas*) netulburată în durere și fericire, părăsit de dorințe, lipsit de patimă, frică și minie, se spune că este un ascet (*muni*) cu mintea neclintită.
57. Cel care este desprins oriunde, care fie că dobândește binele sau răul, nu se bucură și nu se supără, acela are înțelepciunea (*prajñā*) neclintită.
58. Cel care își retrage mereu simțurile de la obiectele lor, precum broasca țestoasă mădulelele [în carapacea ei], acela are înțelepciunea neclintită³².
59. Obiectele dispar pentru cel intrupat, care nu se hrănește cu ele, dar gustul rămîne; chiar gustul dispare văzîndu-l pe Cel Suprem³³.
60. Chiar și la omul înțelept care se stăpînește, o fiu al lui Kuntī, simțurile frămîntate tirăsc mintea cu forța.
61. Stăpînind toate simțurile, stai concentrat, avîndu-mă pe mine drept ultim scop; cel care-și are simțurile în stăpînire, acela are înțelepciune neclintită.
62. În omul ce-și îndreaptă mereu gîndul spre obiectele simțurilor, se naște legătura cu ele; din legătură se naște dorința, iar din dorință apare minia;
63. Din minie ia ființă tulburarea minții, din tulburarea minții — pierderea ținerii de minte, din pierderea ținerii de minte — distrugerea minții, iar prin distrugerea minții se distruge [și] el.
64. Cel care trece printre lucruri cu simțurile dezbărate de patimă și ură, [aflăte] în stăpînirea Sinelui (*ātman*), stăpîn pe el, acela ajunge la limpezirea [minții].

65. Din limpezirea [minții] se naște încetarea tuturor durerilor sale; în [mintea] limpezită, cunoașterea (*buddhi*) se întărește repede.
66. Nu există cunoaștere pentru cel fără yoga; pentru cel fără yoga nu există contemplație; pentru cel fără contemplație nu există pace; de unde [să vină] fericirea pentru cel fără pace?
67. Minții copleșite de rătăcirea simțurilor, înțelepciunea îi este luată precum corabia de vînt, pe ape.
68. De aceea, o tu cel cu brațul mare, celui ale cărui simțuri sînt mereu retrase de la obiectele lor, înțelepciunea îi este neclintită.
69. Cînd este noapte pentru toate ființele, cel care se stăpînește veghează; cînd este veghe pentru ființe, pentru înțeleptul care vede [Sinele] e noapte³⁴.
70. Acela dobîndește pacea, în care se pierde toate dorințele precum se pierde apele în oceanul care umplîndu-se stă neclintit [în țărmurile sale], și nu acela care dorește dorințele.
71. Omul care izgonind dorințele trăiește fără dorinți, fără [să gîndească] „al meu“ și „eu“, acela ajunge la pace.
72. Aceasta este, o fiu al lui Pṛthā, starea în Brahman (*brahmi-sthiti*) pe care dobîndind-o nu te mai tulburi; [omul] dobîndind-o, fie și în ceasul morții, ajunge la stingerea în Brahman (*brahmanirvāṇa*)³⁵.

Cartea a treia numită

YOGA FAPTEI

Arjuna a spus:

1. Dacă, o Janārdana, socotești cunoașterea mai bună decît fapta (*karman*) , atunci de ce mă silești la această faptă îngrozitoare, o Keśava?

2. Cu vorbe amestecate îmi tulburi mintea; spune-mi [doar] una singură, prin care, hotărîndu-mă, aş alege ce e mai bine.

Bhagavat a spus:

3. După cum ți-am spus și înainte, o tu cel fără de pată, în această lume există două căi: cea a școlii Sāṃkhya cu yoga cunoașterii și cea a școlii Yoga cu yoga faptei.
4. Nu prin abținerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire (*naiṣkarmya*) și nici prin renunțare la lume nu se capătă desăvîrșirea [spirituală] (*siddhi*).
5. Nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvîrșească fapte, căci săvîrșește fapte fără să vrea, prin Tendințele (*guṇa*) născute din Natură (*prakṛti*).
6. Cel care stăpînindu-și organele de acțiune stă [nemișcat, dar] își readuce în minte obiectele simțurilor cu ființa tulburată, aceluia i se spune prefăcut.
7. Cel care stăpînindu-și simțurile cu mintea, o Arjuna, trece la yoga faptei (*karmayoga*) prin organele de acțiune, desprins, acesta se deosebește [de ceilalți].
8. Săvîrșește faptele prescrise! Fapta este mai bună decît nefăptuirea; n-ai reuși să-ți păstrezi nici trupul lipsindu-te de faptă.
9. În afara celor săvîrșite pentru sacrificiu, restul faptelor înlănțuiesc lumea; în acest scop³⁶, îndeplinește fapta, o fiu al lui Kuntī, eliberat de legături [față de ea].
10. În vremea Începutului, Prajāpati³⁷ creînd ființele o dată cu sacrificiile, a spus: „Înmulțiți-vă prin acesta; acesta să vă fie vaca ce îndeplinește dorințele“³⁸.
11. Prin el să-i țineți în viață pe zei, [iar] zeii să vă țină în viață pe voi; susținîndu-vă unii pe alții, veți dobîndi binele suprem³⁹.
12. Zeii, ținuți în viață prin sacrificiu, vă vor da bucuriile dorite; cel ce are parte de cele date de aceștia, fără să le dea [în schimb ceva], acela este un hoț.

13. Cei buni, care se hrănesc din rămășițele sacrificiului, se eliberează de toate păcatele; au parte de impuritate rituală și sînt păcătoși cei care gătesc numai pentru ei.
14. Din hrană se nasc ființele; din ploaie — hrana; din sacrificiu se naște ploaia; sacrificiul ia ființă din rit.
15. Să știi că ritul ia ființă din Brahman; Brahman ia ființă din Cel Indestructibil (*akṣara*); de aceea, Brahman cel Atotpătrunzător este fixat de-a pururi în sacrificiu.
16. Așa a fost pusă în mișcare roata ⁴⁰; cel care nu o face să se învîrtească [mai departe] aici [pe pămînt], acela trăiește zadarnic, nemernic dedat simțurilor.
17. Însă omul care se bucură numai de Sine, care găsește mulțumire numai în Sine, care își găsește liniștea în Sine, acela nu [mai] are nimic de făcut ⁴¹.
18. Acela nu-și află un sprijin în ce este făcut sau nu este făcut aici [pe pămînt]; și din toate ființele, nu depinde de niciuna, pentru nimic.
19. Săvîrșește deci fapta ce trebuie făcută, mereu desprins [de ea], căci omul care făptuiește desprins ajunge la culme.
20. Căci prin fapte au obținut Janaka ⁴² și ceilalți desăvîrșirea; tu trebuie să făptuiești privind numai la binele oamenilor.
21. Cum se poartă cel din frunte așa se poartă și ceilalți oameni; canoanele pe care și le face el sînt urmate și de lume ⁴³.
22. Pentru mine, o fiu al lui Prthā, nu [mai] există nimic de înlăptuit în cele trei lumi, nimic nedobîndit care să trebuiască a fi dobîndit, și totuși mă aflu în acțiune.
23. Dacă eu nu m-aș afla tot timpul neobosit în acțiune, toți oamenii, o fiu al lui Prthā, mi-ar urma calea.
24. Aceste lumi ar pieri dacă eu nu [mi]-aș îndeplini fapta; aș fi cel care face haos, aș duce la pieire ființele.
25. Precum cei neștiutori făptuiesc legați de fapte, o Bhārata, tot așa cel înțelept dorind binele oamenilor [făptuiește] desprins [de ele].

26. Cel înțelept să nu tulbure mintea celor neștiutori legați de faptă; să se dedea tuturor faptelor, fiind concentrat cînd le îndeplinește.
27. Toate faptele se îndeplinesc de către Tendințele (*guṇa*) Naturii (*prakṛti*); cel cu Sinele tulburat de Eu gîndește: „făptuitorul sînt eu“.
28. Însă, o tu cel cu brațul mare, cel care cunoaște adevărul asupra deosebirii [Sinelui] de Tendințe (*guṇa*) și fapte, gîndind „Tendințele acționează asupra Tendințelor“⁴⁴ acela nu este legat [de fapte].
29. Cei tulburați de Tendințele (*guṇa*) Naturii (*prakṛti*) se leagă de acțiunea Tendințelor; pe acești nefericiți care nu cunosc totul, cel atotcunoscător să nu-i smin-tească.
30. Încredințîndu-mi mic toate faptele, cu mintea la Sinele Suprem (*adhyātman*), fiind fără dorințe și lipsit de [gîndul] „al meu“, luptă, scăpat de zbuciumul îndoielii.
31. Oamenii care urmează această învățătură eternă a mea, cu credință și fără să cîrtească, aceia se eliberează de fapte;
32. Însă aceia care cîrtind împotriva-mi, nu-mi urmează învățătura, să știi că sînt greșiți în tot ce știi, fără minte, pieriți.
33. Chiar și înțeleptul se poartă după cum îi este firea lui; ființele își urmează firea; ce o va ține în loc?
34. În obiectul oricărui simț se află patimă și ură; să nu intre sub stăpînirea lor; acestea două sînt dușmanii lui⁴⁵.
35. Legea proprie (*svadharma*), [chiar] cu lipsuri, este mai bună decît Legea altuia, chiar cu grijă respectată; este mai bine să pieri în Legea ta proprie; Legea altuia este periculoasă.
Arjuna a spus:
36. De cine-i stăpînit omul cînd săvîrșește păcatul, deși nu-l dorește, o Vârșneya, de parcă-i tras cu forța?
Bhagavat a spus:

37. Aceasta este fie dorința, aceasta este fie ura, născută fiecare din Tendința *rajas*, marele devorator, marele rău ⁴⁶; să știi că aceasta este dușmanul aici [pe pământ].
38. Precum focul este învăluit în fum, oglinda — de pete, embrionul — de învelișurile sale, tot așa și această [cunoaștere] este învăluită de această [Tendință].
39. Ascunsă este cunoașterea celui înțelept de către acest veșnic dușman, care sub forma dorinței, o fiu al lui Kuntī, este un foc greu de stins.
40. Locașul său sînt simțurile, simțul intern și mintea; prin acestea el tulbură pe cel întrupat, ascunzînd Cunoașterea.
41. De aceea tu, cel [puternic ca un] taur [printre] oameni, o Bhārata, stăpinindu-ți dintru început simțurile, ucide-l pe cel rău, pe cel care distruge Cunoașterea și înțelegerea ⁴⁷.
42. Simțurile sînt socotite deasupra [obiectelor lor]; deasupra simțurilor este simțul intern; deasupra simțului intern este mintea; deasupra minții este acesta [Sinele] ⁴⁸.
43. Cugetînd la cel care este deasupra minții, sprijinindu-te pe Sinele [tău], ucide, o tu cel cu brațul mare, dușmanul de care cu greu te apropii, a cărui formă este dorința.

Cartea a patra numită

YOGA CUNOAȘTERII ȘI A FAPTEI

1. Această yogă nepieritoare i-am explicat-o lui Vivasvat ⁴⁹, Vivasvat i-a transmis-o lui Manu ⁵⁰, și Manu lui Ikṣvāku ⁵¹.
2. Astfel au cunoscut-o, căpătată de la unul la altul, marii Rși, o tu care-ți distrugi dușmanii; această yogă s-a pierdut aici [pe pământ], prin marea scurgere a vremii.

3. Chiar această yogă din vremea Începutului ți-am explicat-o astăzi ție; îmi ești credincios și prieten; aceasta este taina supremă.

Arjuna a spus:

4. Tu te-ai născut mai în urmă; Vivasvat s-a născut mai înainte; cum aş putea înţelege că tu ai explicat la început? ⁵²

Bhagavat a spus:

5. Multe sînt naşterile mele anterioare [ca] şi ale tale, o Arjuna; eu le cunosc pe acestea toate, tu [însă] nu, o tu care-ţi distrugi duşmanii.
6. Deşi sînt nenăscut, etern din fire, Stăpînul divin al fiinţelor, trecînd peste natura mea ⁵³ [neschimbată], mă renasc [totuşi] prin propria mea forţă magică ⁵⁴ (*māyā*).
7. Ori de cîte ori Legea slăbeşte, o Bhārata, şi se întăreşte nelegiuirea, atunci eu mă creez [cu trup] ⁵⁵.
8. Pentru salvarea celor buni şi distrugerea celor răi, pentru statornicirea Legii, mă nasc din *yuga*⁵⁶ în *yuga*.
9. Cel care cunoaşte cu adevărat naşterea şi fapta mea divină, cînd îşi părăseşte trupul, nu merge spre o nouă naştere; el vine la mine, o Arjuna.
10. Desprinşi de pasiune, frică şi ură, de o fiinţă cu mine ⁵⁷, cu sprijin în mine, purificaţi prin această Cunoaştere, mulţi au ajuns la firea mea.
11. Eu fac parte fiecăruia după cum se apropie de mine; oamenii urmează, oricum, calea mea, o fiu al lui Prthā.
12. Cei care doresc reuşita în fapte, aici [pe pămînt], sacrifică zeilor; reuşita adusă de sacrificiu vine repede, în lumea oamenilor.
13. Cele patru caste au fost create de mine, împărţite după Tendinţele (*guṇa*) şi datoriiile lor; deşi eu sînt făptuitorul acestora, să ştii totuşi că sînt neclintitul nefăptuitor.
14. Faptele [mele] nu se prind de mine, nu doresc fructul faptei; cel care mă cunoaşte aşa, nu este înlănţuit de faptele [lui].

15. Astfel săvîrșeau faptele, știind aceasta, străbunii tăi dornici de mîntuire; deci săvîrșește fapta așa cum a fost făcută, înainte, de străbuni.
16. „Ce este fapta, ce este nefăptuirea?” Aici chiar înțelepții sînt incurcați. Îți voi dezvălui ce este fapta și cunoscînd-o te vei elibera de rău.
17. Trebuie să înțelegi ce este fapta [rînduită], să înțelegi ce este fapta oprită, să înțelegi ce este nefăptuirea; mersul faptei este de necuprîns cu mintea.
18. Cel care vede în faptă nefăptuirea și în nefăptuire fapta, acela este un înțelept între oameni, acela este yogin [și totuși] săvîrșește pe de-a întregul fapta.
19. Despre cel ce trece la orice faptă, fără dorință și hotărîre, ale cărui fapte sînt arse de focul Cunoașterii, despre el, cei luminați spun că este un înțelept.
20. Părăsind fructul faptelor, mereu mulțumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvîrșește nimic.
21. Fără dorinți, cu mintea și trupul stăpînite, părăsind orice bun lumesc, săvîrșind faptele numai cu trupul, nu-și atrage niciun păcat.
22. Mulțumit cu ce-i aduce împlinirea, trecut dincolo de dualitate⁵⁸, lipsit de simțăminte egoiste, același în reușită și nereușită, chiar făptuind, nu este legat.
23. Pentru cel desprins de legături, eliberat, cu mintea fixată în Cunoaștere, care făptuiește pentru a sacrifica⁵⁹, fapta se șterge în întregime.
24. Brahman este aducerea ofrandei, Brahman este ofranda jertfită de Brahman în focul lui Brahman; cel care meditează la sacrificiul lui Brahman, trebuie să intre în Brahman.
25. Unii yogini aduc sacrificiu zeilor; alții sacrifică în focul lui Brahman, sacrificiul prin sacrificiu⁶⁰.
26. Unii sacrifică simțurile, începînd cu auzul, în focul stăpînirii de sine; alții sacrifică obiectele simțurilor, începînd cu sunetul, în focul simțurilor.

27. Unii sacrifică toate activitățile simțurilor și ale suflurilor vitale (*prāṇa*) în focul stăpînirii de sine aprins de Cunoaștere.
28. Unii asceți care țin legăminte [aspre] fac sacrificiul bunurilor materiale, sacrificiul ascezei, sacrificiul yoga și sacrificiul Cunoașterii și al recitării *Vedelor* ⁶¹.
29. Alții sacrifică suflul expirator (*prāṇa*) în suflul inspirator (*apāna*), oprind mișcarea expirației și inspirației, năzuind la stăpînirea suflurilor (*prāṇāyāma*).
30. Alții, care se abțin de la mîncare, sacrifică suflurile vitale în suflurile vitale; toți acești cunoscători ai sacrificiului au păcatele șterse prin sacrificiu.
31. Cei care se hrănesc cu nectarul nemuririi (*amṛta*), ră-mășiță a sacrificiului, merg în Brahman cel etern; cel care nu sacrifică nu are parte de lumea aceasta; cum [ar avea parte] de cealaltă, o tu cel mai bun dintre Kuru?
32. Astfel, sacrificiile împlinite în gura lui Brahman sînt felurite; cunoaște-le ca fiind născute din faptă; cunoscînd aceasta, te vei elibera.
33. Sacrificiul Cunoașterii este mai bun decît cel material, o tu care-ți distrugi dușmanii; toate faptele se desăvirșesc în întregime în Cunoaștere.
34. Să știi că prin supunere respectuoasă, întrebări lămuritoare și slujindu-i pe cei care văd adevărul și au Cunoașterea, ei ți-o vor dezvălui [și ție].
35. Aflînd-o, nu vei mai cădea din nou în tulburare, o fiu al lui Pāṇḍu; toate ființele le vei vedea în Sinele [tău] și deci, în mine.
36. Chiar de-ai fi cel mai păcătos dintre toți păcătoșii, vei trece dincolo de toată această suferință, cu corabia Cunoașterii.
37. Precum focul aprins face cenușă din vreascuri, așa și focul Cunoașterii face din toate faptele cenușă.
38. Nu există aici [pe pămînt] un instrument purificator asemănător Cunoașterii; pe aceasta o găsește singur, în Sinea lui, cu timpul, cel desăvirșit în yoga.

39. Cel cu credință dobîndește Cunoașterea, năzuind spre ea cu simțurile stăpinite; dobîndind Cunoașterea, ajunge repede la pacea supremă.
40. Cel lipsit de Cunoaștere și credință, cu îndoiala în suflet, piere; cel cu îndoiala în suflet nu are parte nici de lumea aceasta, nici de cealaltă și nici de fericire.
41. Pe cel stăpîn al Sinelui, care prin yoga a renunțat la fapte, și prin Cunoaștere și-a tăiat îndoiala, [pe acela] o Dhanañjaya, faptele nu-l [mai] înlănțuiesc.
42. De aceea, tăind cu sabia Cunoașterii Sinelui îndoiala din inimă, născută din necunoaștere, îndreaptă-te spre yoga, și ridică-te, o Bhārata.

Cartea a cincea numită

YOGA RENUNȚĂRII

Arjuna a spus:

1. Kṛṣṇa, tu lauzi renunțarea la faptă, și totodată și yoga; spune-mi în mod deslușit care din ele este mai bună.

Bhagavat a spus:

2. Renunțarea și yoga faptei duc ambele la binele suprem ⁶². Dintre ele două, yoga faptei este mai presus decît renunțarea la faptă.
3. Trebuie recunoscut ca ascet-pentru-totdeauna cel care nu urăște și nu dorește; cel care a trecut dincolo de dualitate, o tu cel cu brațul mare, se eliberează ușor de legături.
4. Numai cei puțini la minte, nu și înțelepții, vorbesc despre Sāṃkhya și Yoga ca despre lucruri deosebite; cel care o urmează doar pe una obține totodată fructul amîndurora.

5. Starea care se dobîndește prin Sāṃkhya se dobîndește și prin Yoga; cel care vede că Sāṃkhya și Yoga sînt una, acela vede.
6. Renunțarea, o tu cel cu brațul mare, se dobîndește cu greu fără yoga; ascetul cufundat în [meditația] Yoga ajunge fără zăbavă la Brahman.
7. Cel unit în yoga, cu trupul purificat, cu trupul învins, cu simțurile învinse, al cărui Sine este Sinele tuturor ființelor, chiar dacă făptuiește, el nu este întinat.
8. „Nu eu făptuiesc ceva“, așa gîndește cel concentrat care cunoaște adevărul, atunci cînd vede, aude, atinge, miroase, mănîncă, merge, doarme, respiră,
9. Vorbește, dă drumul, prinde, închide și deschide pleoapele; el zice: „simțurile acționează în obiectele lor“.
10. Cel care făptuiește dăruindu-i lui Brahman toate faptele, părăsind orice legătură, de el nu se prinde păcatul, precum apa de frunzele lotusului.
11. Yoginii săvîrșesc fapte cu trupul, cu simțul intern, cu mintea și chiar numai cu simțurile, părăsind [orice] legătură pentru purificarea Sinelui.
12. Cel unit [în yoga], părăsind fructul faptelor, dobîndește pacea supremă; cel neunit, legat de fruct, se înlănțuie prin acțiunea dorinței.
13. Renunțînd cu mintea la toate faptele, cel întrupat stă fericit și stăpîn în cetatea cu nouă porți ⁶³, fără să făptuiască și fără să provoace fapte.
14. Nici starea de făptuitor și nici faptele nu le creează Stăpînul Cel Omniprezent, și nici legătura faptei cu fructul său; Natura ⁶⁴ e cea care pune [totul] în mișcare.
15. Cel Omniprezent nu-și însușește nici păcatul, nici fapta bună a cuiva; Cunoașterea este învăluită de necunoaștere; prin ea li se tulbură mintea creaturilor.
16. Însă celor căroră necunoașterea le este distrusă de Cunoașterea Sinelui, Cunoașterea le iluminează, asemenea soarelui, pe Cel Suprem.

17. Cei care-L poartă în minte, care se identifică cu El, care iau sprijin în El, care-L au drept ultim scop, scapă de noi reîntoarceri, se scutură dintr-odată de păcatele lor.
18. Înțelepții ⁶⁵ privesc la fel la un brahman plin de știință și virtute morală, la un bou, la un elefant, la un ciine sau la un mîncător de ciini ⁶⁶.
19. Creația a fost învinsă ⁶⁷ în această lume de cei cu mintea egală; Brahman este fără pată, mereu același; de aceea stau ei în Brahman.
20. Cel care stă în Brahman, care cunoaște pe Brahman, cu mintea neclintită, netulburat, nu se bucură de ce-i plăcut, nu se sperie de ce-i neplăcut.
21. Cu Sinele desprins de contactele exterioare, găsește în Sinele lui fericirea. Cu Sinele unit cu Brahman prin yoga, el capătă fericirea nepieritoare.
22. Bucuriile născute din contactul [simțurilor] sînt matca durerii. Ele au un început și un sfîrșit, o fiu al lui Kuntî; înțeleptul nu află bucurii în ele.
23. Cel care poate în această lume, înainte de a se elibera de trup, să-și stăpînească zbuciumul născut din dragoste și ură, acel om este unit și fericit.
24. Numai cel care are fericirea lăuntrică, bucuria lăuntrică, precum și lumina lăuntrică, acel yogin devenit [una cu] Brahman, ajunge la stingerea în Brahman (*brahma-nirvāṇa*).
25. Dobîndesc stingerea în Brahman, Rșii ⁶⁸ cu păcatele șterse, cu inoiala tăiată, stăpîni pe ei, bucuroși de binele tuturor ființelor.
26. Pentru asceții eliberați de dragoste și ură, cu mintea stăpînită, cunoscători ai Sinelui, stingerea în Brahman există [pretutindeni] în jurul [lor].
27. Îndepărtînd contactele exterioare, cu privirea [ațintită] numai între [cele două] sprincene, egalizînd suflul inspirator (*prāṇa*) cu suflul expirator (*apāna*) care trec prin nas,

28. Ascetul cu mintea, simțul intern și simțurile stăpinite, care are drept ultim scop eliberarea, lipsit de dorință, frică și milă, numai acela este eliberat pentru totdeauna.
29. Cunoscându-mă pe mine ca cel care are parte de sacrificiu și asceză, ca Marele Stăpîn Divin (Maheśvara) al întregului Univers, prieten al tuturor ființelor, el ajunge la pace.

Cartea a șasea numită

YOGA CONCENTRĂRII

Bhagavat a spus:

1. Cel care îndeplinește fapta ce trebuie îndeplinită fără să țină seama de fructul faptei, acela este [cu adevărat] ascet și yogin; și nu acela care nu întreține focul [sacrificiului] și nu îndeplinește riturile.
2. Să știi că cea căreia i se spune renunțare este yoga, o fiu al lui Pāṇḍu; căci nimeni nu devine yogin fără să renunțe la dorință ⁶⁹.
3. Pentru ascetul doritor să se înalțe la yoga, instrumentul de îndeplinire este fapta; pentru cel care a ajuns la yoga, instrumentul de îndeplinire este renunțarea.
4. Se spune despre cel care a renunțat la toate dorințele că a ajuns la yoga [numai] atunci când nu este legat de obiectele simțurilor și de fapte.
5. Să-și ridice singur Sinele, să nu-și coboare Sinele; Sinele este cu adevărat prietenul trupului; numai Sinele este dușmanul trupului ⁷⁰.
6. Sinele este prietenul trupului pentru cel care s-a învins pe sine, însă pentru cel care nu-i [stăpîn pe] sine se poartă ca un dușman în dușmănie.

7. Numai Sinele celui care s-a învins pe sine este absorbit în meditație, [nepăsător] la cald sau frig, fericire sau durere, cinstire sau dispreț.
8. Yoginului al cărui Sine se bucură de Cunoaștere și înțelegere, neclintit ⁷¹, cu simțurile învinse, [privind] la fel la un bulgăre de pământ, o piatră sau aur — i se spune că este unit.
9. Cel cu spiritul egal, când se află între binevoitori, prieteni, dușmani, străini indiferenți, oameni de ocară, rude, virtuoși sau păcătoși, acela se deosebește[de ceilalți oameni].
10. Yoginul să-și unească Sinele, stînd deoparte, singur, stăpînindu-și tot ce este gînd, fără dorințe și fără bunuri lumești,
11. Statornicindu-și singur, într-un loc curat, o așezare tare, nici prea înaltă, nici prea joasă, acoperită cu o pînză, piele de căprioară sau iarbă *kuśa*,
12. Așezîndu-se acolo, fixîndu-și mintea asupra unui singur punct, cu activitatea simțurilor și gîndirii stăpînite, să practice yoga pentru purificarea Sinelui.
13. Același, neclintit, ținînd nemișcate corpul, capul și gîtul, ațîntînd privirea spre vîrfurile nasului, fără să privească în spațiu,
14. Cel care s-a potolit pe sine, lipsit de frică, care ține legămîntul castității, stăpînindu-și mintea, cu gîndul la mine, unit, așezat, avîndu-mă drept ultim scop,
15. Yoginul care se unește astfel mereu, cu mintea stăpînită, ajunge la pace, la stingerea (*nirvāṇa*) supremă, care este în mine.
16. Yoga nu este pentru cel care mănîncă prea mult, nici pentru cel care nu mănîncă deloc, nici pentru cel care doarme prea mult și nici pentru cel [mereu] treaz, o Arjuna.
17. Yoga care distruge suferința este pentru cel cumpănit în hrană și zăbavă, cumpănit în gesturi și în fapte, cumpănit în somn și veghe.

18. Cînd gîndirea, stăpînită, fără dorinți, eliberată de toate pasiunile, se fixează în Sine, atunci se spune că omul este unit [în yoga].
19. „Ca flacăra ce nu se clintește la adăpost de vînt”—aceasta este asemuirea [făcută] yoginului cu gîndirea stăpînită, care practică yoga Sinelui.
20. Atunci cînd gîndirea se oprește, respinsă de exercițiul yoga, și cînd își privește Sinele, găsește mulțumirea în Sinele [său],
21. Atunci cînd cunoaște fericirea fără de sfîrșit, de dincolo de simțuri, ce-i de cuprins [doar] cu mintea, și în acesta [o dată] statornicit, nu se [mai] îndepărtează de la ade-vărul,
22. Pe care, dobîndindu-l, nu mai socoate alt bun mai presus de el; în acesta [o dată] stabilit, nici o durere, oricît de mare, nu-l [mai] urnește.
23. Cea denumită yoga trebuie cunoscută ca desfacere a legăturii cu durerea; această yoga trebuie practică cu hotărîre și fără descurajare.
24. Părăsind complet toate pasiunile născute din dorință ⁷², stăpînind complet cu simțul intern totalitatea simțurilor,
25. Puțin cîte puțin să se oprească cu mintea susținută prin hotărîre, cu simțul intern fixat în Sinele [său], fără să se gîndească la ceva.
26. Oricînd simțul intern s-ar arăta neliniștit sau nestatornic, totdeauna, stăpînindu-l, să fie adus la supunere în Sine.
27. Pe yoginul cu simțul intern potolit, cu pasiunile potolite, neintinat, devenit [una cu] Brahman, îl pătrunde fericirea supremă.
28. Yoginul care este unit astfel mereu, neintinat, obține cu ușurință fericirea nesfîrșită de a-l atinge pe Brahman.
29. Cel cu Sinele unit prin yoga vede Sinele în toate ființele și toate ființele în Sinele [său]; el privește pretutindeni la fel.

30. Cel care pretutindeni mă vede pe mine, și toate le vede în mine, acela nu-i pierdut pentru mine și nici eu nu-s pierdut pentru el ⁷³.
31. Cel care năzuiește spre unitate mă adoră în toate ființele; oriunde s-ar afla acest yogin, în mine se află.
32. Cel care, prin asemuire cu Sinele, privește pretutindeni la fel ⁷⁴, fie că este fericire sau suferință, acela este socotit, o Arjuna, yoginul cel mai desăvârșit.

Arjuna a spus:

33. Această yoga pe care mi-ai dezvăluit-o ca egalitate [a spiritului], o Madhusūdana, eu nu o văd ca o stare stabilă, din cauză că există neliniște.
34. [Căci] mintea, o Kṛṣṇa, este neliniștită, agitată, puternică, îndărătnică; socot că ea este tot așa de greu de stăpinit ca și vântul.

Bhagavat a spus:

35. Fără îndoială, o tu cel cu brațul mare, mintea este greu de înfrinat și neliniștită, dar ea poate fi supusă, o fiu al lui Kuntī, prin exercițiu repetat ⁷⁵ și renunțare.
36. Yoga este greu de dobândit pentru cel ce nu-i stăpîn pe sine; acesta este gîndul meu; ea este cu puțință pentru cel care se stăpînește și se supune pe sine printr-un mijloc potrivit.

Arjuna a spus:

37. Cel ce nu-i ascet și caută credința, dar se îndepărtează cu mintea de yoga, nedobîndind desăvîrșirea în yoga, pe ce drum apucă, o Kṛṣṇa?
38. Lipsit de amîndouă ⁷⁶, nu se destramă, o tu cel cu brațul mare, ca un nor în furtună, fără sprijin și rătăcit în drumul spre Brahman?
39. Trebuie să-mi curmi pe de-a întregul această îndoială, o Kṛṣṇa; decît tine nimeni altul nu este în stare s-o curme.

Bhagavat a spus:

40. O fiu al lui Pṛthā, pentru el nu există pierzanie nici în lumea aceasta, nici în cealaltă, căci cel ce face binele, dragul meu, nu merge nicicum pe calea cea grea.
41. Dobîndind lumile celor cu fapte merituoase, [și] locuindu-le ani fără șir, cel lipsit de yoga se naște [din nou] într-o familie cinstită și de vază.
42. Sau poate, chiar se naște într-o familie de înțelepți yogini, [căci] o naștere ca aceasta este cea mai grea de dobîndit în această lume.
43. Acolo își redobîndește concentrarea minții din întruparea anterioară și se străduiește și mai mult pentru desăvîrșirea spirituală, o bucurie a neamului Kuru.
44. Exercițiile repetate din trecut îl duc mai departe, chiar fără vrerea lui; cine dorește să cunoască yoga trece dincolo de Brahman-Cuvîntul ⁷⁷.
45. Yoginul care prin stăruință [a ajuns] stăpîn pe sine, curățat de păcate, desăvîrșit prin numeroase nașteri, ajunge la condiția supremă.
46. Yoginul este deasupra asceților și este socotit chiar deasupra celor care au Cunoașterea; yoginul este deasupra celor care îndeplinesc riturile; de aceea, fii yogin, o Arjuna.
47. Dintre toți yoginii, cel care, venit la mine cu Sinele interior, mi se dăruiește cu credință, acela este socotit de mine ca [fiind] cel mai unit în yoga.

Cartea a șaptea numită

YOGA CUNOAȘTERII ȘI A ÎNȚELEGERII

Bhagavat a spus:

1. Tu, care ai mintea unită cu mine, care practici yoga, care ai sprijinul în mine, ascultă, o fiu al lui Pṛthā, cum mă vei cunoaște, fără îndoială, în întregime.

2. Îți voi dezvălui, în întregime, această Cunoaștere împreună cu înțelegerea, pe care, aflînd-o, nu mai rămîne nimic altceva de cunoscut aici [în lumea aceasta].
3. Dintre miile de oameni, cite unul doar se înfrîinează pentru desăvîrșirea spirituală; [iar] dintre cei care se înfrîinează pentru desăvîrșirea spirituală cite unul doar mă cunoaște cu adevărat.
4. Pămîntul, Apa, Focul, Vîntul, Eterul, Simțul intern, Mintea și Eul sînt cele opt părți diferite ale Naturii mele.
5. Aceasta este Natura mea inferioară; Natura mea superioară însă, să știi, este alta; ea este, o tu cel cu brațul mare, Sinele individual (*jīvabhūta*)⁷⁸ care ține această lume⁷⁹.
6. Să știi, ea este matca tuturor ființelor; originea, ca și nimicirea întregii lumi, eu sînt.
7. Dincolo de mine nu există altceva, o Dhanañjaya; în mine sînt însăilate toate, ca șirul de perle pe fir.
8. Eu sînt, o fiu al lui Kuntī, gustul din apă, lumina din Soare și Lună, silaba [sfîntă] *OM* din toate *Vedele*, sunetul din spațiu, ce-i omenesc⁸⁰ în oameni.
9. Eu sînt mirosul bun al pămîntului, strălucirea din foc, viața din toate ființele, asceza din toți asceții.
10. Sămînța veșnică a tuturor ființelor eu sînt, să știi, o fiu al lui Pṛthā; eu sînt înțelegerea celor care cunosc, și strălucirea celor străluciți eu sînt.
11. Și [tot] eu sînt puterea dezbărată de dorință și patimă; eu sînt în ființe iubirea care nu calcă Legea, o tu cel [puternic ca un] taur [printre] Bhārata.
12. Toate stările [celor trei Tendințe], *sattva*, *rajas* și *tamas*, să știi, pleacă de la mine; nu eu sînt în ele, ci ele sînt în mine.
13. Toată această lume cu mintea tulburată de stările alcătuite din cele trei Tendințe nu mă recunoaște pe mine, care sînt dincolo de ele, neclintit⁸¹.

14. Căci este greu de trecut dincolo de această iluzie (*māyā*) divină a mea, alcătuită din Tendințe; numai cei ce vin la mine trec de această iluzie ⁸².
15. Nu la mine vin făcătorii de rele, cu mintea tulburată, oamenii cei josnici; cu Cunoașterea smulsă de iluzie, ei țin de starea demonică ⁸³.
16. De patru feluri sînt făcătorii de bine care mi se dăruiesc, o Arjuna, tu [cel puternic ca un] taur [printre] Bhārata: năpăstuitul, cel care năzuiește la Cunoaștere, cel care năzuiește la binele lumesc și cel care posedă Cunoașterea.
17. Dintre aceștia, cel care posedă Cunoașterea, în veci unit, se deosebește [de ceilalți] printr-o dăruire unică; cel care posedă Cunoașterea mă iubește la nesfîrșire, și eu îl iubesc pe el.
18. Aceștia sînt de preț cu toții, însă pe cel care posedă Cunoașterea îl socotesc ca pe mine însumi; cu Sinele unit, el îmi este devotat mie [care îi sînt] condiția supremă.
19. La capătul multor renașteri, cel care posedă Cunoașterea ajunge la mine, spunîndu-și: „Vāsudeva este Totul“. Acest suflet mare (*mahātman*) este greu de găsit.
20. Cei a căror Cunoaștere este smulsă de diverse pasiuni merg spre alte divinități; urmînd felurite rînduieli ⁸⁴, își urmează natura lor proprie ⁸⁵.
21. Oricare ar fi forma [divinităților] pe care fiecare adorator dorește să o venereze cu credință, eu sînt cel care pune în fiecare acea credință neclintită.
22. Unit prin acea credință, el urmărește îmbunarea acestei [divinități] și-și atinge dorințele; cel care i le împlinește [însă], eu sînt.
23. Răsplata celor puțini la minte nu este eternă; cei care sacrifică zeilor, merg la zei, însă cei care mi se dăruiesc mie, la mine vin ⁸⁶.
24. Cei fără minte mă cred [că eu sînt] Cel Nemanifestat intrat în starea de manifestare; ei nu cunosc natura mea superioară neclintită, supremă.

25. Învăluit de iluzia produsă de magia [mea], eu nu sînt revelat tuturor; această lume, cu mintea tulburată, nu mă recunoaște ca nenăscut și neclintit.
26. Eu știu, o Arjuna, ființele care au fost, care sînt și care vor fi; pe mine însă nu mă știe nimeni.
27. Tulburarea dualității, născută din dorință și ură, o Bhārata, duce în rătăcire toate ființele [chiar] de la nașterea [lor], o tu cel care-ți distrugi dușmanii.
28. Cei cu fapte merituoase, ale căror păcate sînt terminate, eliberați de tulburarea dualității, mi se dăruiesc cu credință nestrămutată.
29. Cei care, pentru a se elibera de bătrînețe și moarte, caută sprijin în mine și se înfrinează, aceia îl cunosc pe de-a întregul pe acest Brahman, Sinele suprem, cunosc ritul în întregime.
30. Cei care mă cunosc ca esență a ființelor (*adhibhūta*), a zeilor (*adhidaiva*) și a sacrificiului (*adhiyajña*), avînd gîndirea concentrată, mă cunosc chiar în clipa plecării [din viață]⁸⁷.

Cartea a opta numită

YOGA SALVĂRII ÎN BRAHMAN

Arjuna a spus:

1. Ce este Brahman? Ce este Sinele suprem? Ce este ritul, o tu cel mai bun dintre oameni? Ce se înțelege prin esența ființelor, ce se numește esența zeilor?
2. Ce este esența sacrificiului, și cum [e cu putință] aici în acest corp, o Madhusūdana? Cum poți fi cunoscut Tu, în clipa plecării [din lumea aceasta] de cei stăpîni pe sine?

Bhagavat a spus:

3. Indestructibilul este supremul Brahman; Natura proprie⁸⁸ este numită Sinele suprem; Creația care aduce la viață ființele este numită sacrificiu.
4. Ca esență a ființelor, [eu sint] existență pieritoare; ca esență a zeilor, [eu sint] Spiritul; ca esență a sacrificiului, eu sînt chiar cel în trupul de acum, o tu cel mai bun dintre cei întrupați.
5. Cel care, în clipa sfîrșitului, mă are în gînd și pleacă eliberîndu-se de corp, acela merge la mine; despre aceasta nu este îndoială.
6. Cel care are în gînd o anumită existență în clipa sfîrșitului cînd părăsește corpul, spre ea merge, o fiu al lui Kuntî, chemat în viață de acea existență⁸⁹.
7. De aceea, tot timpul gîndește-te la mine și luptă; cu simțul intern și mintea ațintite spre mine, la mine vei veni, fără îndoială.
8. Cel care meditează la supremul Spirit divin, o fiu al lui Prthā, cu gîndirea concentrată în exercițiul yoga, fără să rătăcească în altă parte, ajunge la El.
9. Cel care își amintește de Poetul⁹⁰ începutului, Stăpînul mai subtil decît atomul, care a orinduit Totul, a cărui formă nu poate fi gîndită, de culoarea soarelui de dincolo de tenebre⁹¹,
10. Cel care-i în clipa plecării [din lumea aceasta], cu simțul intern neclintit, unit prin dăruire și prin puterea [dată de] yoga, adunîndu-și suflul vital între cele două sprîncene, acela ajunge la supremul Spirit divin.
11. Tărîmul despre care cunoscătorii *Vedei* spun că este indestructibil, în care intră ascetii lipsiți de pasiuni, pentru care cei ce-l doresc se păstrează caști⁹², ți-l voi dezvălui pe scurt.
12. Stăpînindu-și toate porțile⁹³, respingîndu-și simțul intern în inimă, aducîndu-și suflul vital în cap, practicînd concentrația yoga,

13. Cel care plecînd [din lumea aceasta] își părăsește corpul rostind silaba [sacră] *OM* care este Brahman, purtîndu-mă în gînd, acela merge spre condiția supremă.
14. Pentru yoginul mereu concentrat, care nu-i cu mintea la altceva, care se gîndește mereu la mine, neîntrerupt, o fiu al lui *Prthā*, eu sînt ușor de dobîndit.
15. Cei cu sufletul mare (*mahātman*) ajunși la suprema desăvîrșire, venind la mine, nu mai au parte de renaștere, pieritor loc al durerii.
16. Începînd cu cea a lui Brahman, o Arjuna, toate lumile revin la noi existențe; însă cînd se vine la mine, o fiu al lui *Kuntī*, nu mai există renaștere.
17. Cei care știu că ziua lui Brahman ține pînă la o mie de *yuga*, și că noaptea lui se sfîrșește după o mie de *yuga*, aceia sînt oamenii care știu [ce-i] ziua și noaptea.
18. Din Cel Nemanifestat se nasc toate cele manifestate, la venirea zilei; la venirea nopții, se topesc în Cel numit Nemanifestat.
19. Tot așa și mulțimea ființelor, după ce a tot existat, se topește la venirea nopții; la venirea zilei, fără vrere, o fiu al lui *Prthā*, ea renaște ⁹⁴.
20. Însă dincolo de acest Nemanifestat, există o altă existență, nemanifestată, eternă, care nu piere atunci cînd toate ființele pier.
21. „Cel Nemanifestat“, „Cel Indestructibil“, așa i se spune; este numit condiția supremă; cei care-l dobîndesc nu se mai întorc; acesta este lăcașul meu suprem.
22. Acest Spirit suprem, o fiu al lui *Prthā*, se dobîndește printr-o exclusivă dăruire; în El stau toate ființele, de El a fost desfășurat ⁹⁵ acest Tot.
23. Îți voi spune care este clipa cînd yoginii morți pleacă pentru a se întoarce sau a nu se mai întoarce, o tu cel [puternic ca un] taur [printre] *Bhārata* ⁹⁶.

24. [Cînd este] foc, strălucire, zi, jumătatea luminoasă a lunii, răstimpul celor şase luni cît soarele urcă spre miazănoapte, oamenii morţi atunci, care-l cunosc pe Brahman, merg la Brahman.
25. [Cînd este] fum, noapte, jumătatea întunecată a lunii, răstimpul celor şase luni cînd soarele coboară spre miazăzi, atunci yoginul dobîndind „lumina lunii“, renaşte.
26. Cele două căi, cea luminoasă şi cea întunecată, sînt socotite drept [căi] eterne ale lumii; pe una se merge fără întoarcere, pe cealaltă se vine înapoi.
27. Yoginul care cunoaşte amîndouă drumurile nu se rătăceşte nicicînd; de aceea, o Arjuna, în orice clipă, fii concentrat în yoga.
28. Ceea ce este arătat ca răsplată a meritului în [studiul] *Vedelor*, în sacrificii, în asceză, în danii, este întrecut de yoginul care ştie aceasta; el merge spre locul suprem al Începutului.

Cartea a noua numită

YOGA TAINEI REGEŞTI

Bhagavat a spus:

1. Îţi voi dezvălui ție, care ești nezefflemitor, Cunoaşterea cea mai tainică, împreună cu înţelegerea; cunoscînd-o, te vei elibera de nefericire.
2. Această ştiinţă regească, această taină regească este supremul purificator; ea poate fi înţeleasă direct, este legiuită, uşor de îndeplinit, neclintită.
3. Oamenii care nu cred în această Lege, o tu cel care-ţi distrugi duşmanii, nedobîndindu-mă, reiau calea morţii şi a renaşterii (*samsāra*).

4. Întreaga această lume este desfășurată de mine [care sint] formă nemanifestată; în mine stau toate ființele, și nu eu stau în ele.
5. Și [totuși] ființele nu stau în mine; privește la unirea mea divină! Sint susținător al ființelor, fără să stau în ele; prin Sinele meu există toate ființele.
6. Precum marele și veșnicul vînt, ce bîntuie pretutindeni, se află în spațiu, să știi, tot așa se spune că toate ființele stau în mine ⁹⁷.
7. Toate ființele, o fiu al lui Kuntī, se întorc în Natura mea, la sfîrșit de *kalpa*; la început de *kalpa* le creez din nou ⁹⁸.
8. Sprijinindu-mă pe propria mea Natură, creez mereu din nou această mulțime a ființelor, de nevoie, prin forța Naturii.
9. Și aceste fapte nu mă leagă, o Dhanañjaya; eu rămîn ca un străin, nelegat de aceste fapte.
10. Prin mine și prin grija mea, Natura făurește tot ce se mișcă și nu se mișcă; prin această cauză, o fiu al lui Kuntī, lumea este pusă în mișcare.
11. Cei cu mintea tulburată, nu mă prețuiesc sub forma mea umană, ei nu cunosc existența mea supremă, de Mare Stăpîn Divin al tuturor ființelor.
12. Zadarnice le sînt speranțele, zadarnice faptele, zadarnică le este știința celor ce și-au pierdut mintea; ei capătă natura obscură a demonilor Rakṣas și Asura.
13. Însă oamenii cu sufletul mare (*mahātman*), care au sprijin în mine, care nu au alt gînd, o fiu al lui Pṛthā, au parte de Natura mea divină, cunoscîndu-l pe Cel Neclintit, Obîrșia existențelor (*bhūtādi*).
14. Glorificîndu-mă mereu, înfrîmîndu-se credincioși legămintelor ⁹⁹, închinîndu-mi-se, mă adoră cu dăruire, mereu concentrați.

15. Alții care sacrifică, mă adoră prin sacrificiul cunoașterii, ca unitate, ca felurită individualizare, pe mine Cel cu fața în toate părțile.
16. Eu sînt strădania sacrificiului ¹⁰⁰, eu sînt sacrificiul, eu sînt ofranda adusă străbunilor, eu sînt iarba magică, eu sînt *mantra* ¹⁰¹, eu sînt untul sacrificiului, eu sînt focul, eu sînt jertfa.
17. Eu sînt tatăl acestei lumi, muma, orînduitorul, străbunul, ceea ce trebuie cunoscut, mijlocul de purificare, silaba [sacră] *OM* ¹⁰², *R̥k*, *Sāman* și *Yajus* ¹⁰³,
18. Calea, susținătorul, stăpînul, martorul, popasul, sălașul, prietenul, începutul și nimicirea [lumii], locul, așezarea, sămînța, Cel Neclintit.
19. Eu dau căldura, opresc și dau drumul ploilor; eu sînt nemurirea și moartea, și tot eu sînt, o Arjuna, Ființa și Neființa.
20. Cei cu întreita știință [a *Vedelor*], băutori ai Somei ¹⁰⁴, curățați de păcate, năzuind la starea cerească, mă cinstesc cu jertfe; aceștia, intrînd în lumea sfîntă a celui ce este stăpîn peste zei ¹⁰⁵, au parte de bucuriile cerești ale zeilor.
21. Aceștia, împărtășindu-se din marea bucurie a lumii cerului, după trecerea [perioadei de răsplată a] meritului, ei intră în lumea muritoare; astfel, urmînd Legea întreitei cunoașteri, supuși dorințelor, dobîndesc această ducere și întoarcere ¹⁰⁶.
22. Celor care mă adoră gîndindu-se la mine și nu la altul, acestor oameni mereu concentrați le vin într-ajutor.
23. Chiar cei care, dăruiți altor divinități, sacrifică pătrunși de credință, chiar aceia, o fiu al lui Kuntî, [tot] mie îmi sacrifică, [deși] nu după cum este rînduit.
24. Eu sînt cel care are parte de toate sacrificiile și numai eu sînt stăpînul lor; deoarece ei nu mă recunosc așa cum sînt, aceștia se pierd.

25. Cei care slujesc zeilor merg la zei; cei care slujesc străbunilor merg la străbuni; la demoni merg cei care sacrifică demonilor; dar cei ce-mi sacrifică, la mine vin.
26. Dacă cu dragoste mi se dă o frunză, o floare, un fruct, sau apă, eu mă bucur de aceste ofrande ale iubirii pioase ale celui smerit ¹⁰⁷.
27. Tot ceea ce faci, mininci, sacrifici, dăruiești sau înduri ca asceză, o fiu al lui Kuntī, fă-le ca [ofrandă] pentru mine.
28. Astfel, te vei elibera de înălțuirea faptelor și de fructul lor, bun sau rău; cu ființa concentrată în yoga și renunțări, eliberat, la mine vei veni.
29. Eu sint la fel pentru toate ființele; pentru mine nu-i [nimeni] pe care să-l plac sau să-l urăsc; cei care mi se dăruiesc cu dragoste se află în mine, și eu mă aflu în ei.
30. Chiar un om rău, de mi se dăruiește cu o dragoste exclusivă, trebuie socotit ca om bun ¹⁰⁸; hotărârile lui sint drepte;
31. Curînd devine virtuos, și ajunge la pacea eternă; să știi, fiu al lui Kuntī, cel care mi se dăruiește nu pierе.
32. O fiu al lui Pṛthā, cei care își iau sprijin în mine, chiar de-ar fi [născuți] dintr-o matcă a păcatului ¹⁰⁹, de-ar fi femei, *vaiśya* ¹¹⁰ și chiar *sūdra* ¹¹¹, aceștia ajung la condiția supremă.
33. Cu atît mai mult, brahmanii merituoși, Rșii de neam regesc ce mi se dăruiesc; deoarece ai dobîndit această lume trecătoare și nefericită, dăruiește-mi-te.
34. Fii cu gîndul la mine, dăruit mie, sacrifică-mi și cinstește-mă; la mine vei ajunge concentrîndu-te astfel, avîndu-mă pe mine drept ultim scop.

Cartea a zecea numită

YOGA ÎNTRUCHIPĂRILOR DIVINE

Bhagavat a spus :

1. Ascultă mai departe, o tu cel cu brațul mare, înaltul meu cuvânt pe care ți-l rostesc ție, care mi-ești drag, spre binele tău.
2. Nici mulțimea zeilor, nici marii Rși nu cunosc nașterea mea, căci eu sînt singura obîrșie a zeilor și a marilor Rși.
3. Cel care mă știe ca Marele Stăpîn Divin al Lumii, nenăscut și fără de început, acela, netulburat printre muritori, se eliberează de toate păcatele.
4. Gîndire, Cunoaștere, netulburare [a minții], răbdare, adevăr, stăpînire de sine, liniște, fericire și durere, ființare și neființare, frică și neînfricare,
5. Nevătămare, egalitate [a spiritului], mulțumire de sine, asceză, dăruire, faimă bună și rea, toate sînt numai de la mine, felurite stări ale ființelor.
6. Din mine au luat ființă, în vremea Începutului, cei șapte mari Rși și cei patru Manu, născuți din gîndul meu ; din ei [au luat ființă] toate creaturile în lume.
7. Cel care cunoaște cu adevărat întruchipările ¹¹² și forța mea magică, acela se unește [cu mine] printr-o yogă de neclintit ; aceasta este neîndoios.
8. Eu sînt obîrșia Totului, de la mine pornește Totul ; gîndind așa, cei cu minte și simțire adîncă, mi se dăruiesc mie.
9. Cu gîndul la mine, cu suflurile vitale plecate la mine ¹¹³, luminîndu-se unul pe celălalt, vorbindu-și despre mine sînt mereu mulțumiți și fericiți.
10. Celor mereu concentrați, care mi se dăruiesc cu dragoste, le dau această yoga a minții (*buddhiyoga*) prin care ajung la mine.

11. Din îndurare pentru ei, eu, stînd în adevărata [mea] Natură, distrug prin lampa strălucitoare a Cunoaşterii întunecimea născută din necunoaştere.

Arjuna a spus:

12. Tu eşti supremul Brahman, lăcaşul şi purificatorul suprem, Spiritul cel veşnic, cel ceresc, obîrşia zeilor, cel nenăscut, cel ce pătrunde totul.
13. Aşa ţi-au spus toţi Rşii, divinul Rşi Nārada, Asita, Devala şi Vyāsa; chiar tu însuţi mi-o spui.
14. Toate acestea le socotesc adevărate pentru că mi le-ai spus tu, o Keśava, căci nici zeii, nici demonii Danava nu cunosc manifestarea ta.
15. Numai tu însuţi te cunoşti pe tine, o Spirite Suprem, Creator al fiinţelor, Stăpîn al fiinţelor, Zeu al zeilor, Stăpîn al lumii.
16. Trebuie să-mi vorbeşti pe de-a întregul despre divinele întruchipări ale Naturii tale, întruchipări prin care eşti, pătrunzînd aceste lumi.
17. Cum aş cunoaşte, o yoginule, chiar dacă aş medita mereu asupra ta, în care dintre formele existenţei tale te-aş putea cuprinde cu mintea, o Bhagavat?
18. Vorbeşte mai mult, cu de-amănuntul, o Janārdana, despre forţa magică şi întruchiparea [ta], căci nu mă satur ascultînd nectarul nemuririi (*amṛta*) [al vorbelor tale].

Bhagavat a spus:

19. Fie, îţi voi vorbi despre divinele întruchipări ale fiinţei mele, [numai] despre cele importante, o cel mai bun dintre Kauravi, căci întinderea mea este fără sfîrşit.
20. Eu sînt Sinele, o Guḍākeśa, care sălăşluieşte în inima tuturor fiinţelor, eu sînt începutul, mijlocul şi sfîrşitul tuturor fiinţelor.
21. Pentru zeii Āditya ¹¹⁴ eu sînt Vişnu; pentru luminători, eu sînt Soarele strălucitor; eu sînt Marīci ¹¹⁵ pentru Maruţi ¹¹⁶, şi Luna pentru stele.

22. Pentru *Vede* eu sînt Sāman ¹¹⁷, pentru zei — Vāsava ¹¹⁸, pentru simțuri sînt simțul intern, și gîndirea pentru ființe.
23. Pentru zeii Rudra ¹¹⁹ eu sînt Śaṃkara ¹²⁰, pentru demonii Yakṣa și Rakṣas eu sînt stăpînul bogățiilor ¹²¹, pentru zeii Vasu eu sînt focul, pentru munți sînt Meru.
24. Să știi, o fiu al lui Pṛthā, că pentru preoți eu sînt cel dintii,—Brhaspati — ¹²², pentru conducătorii de oști sînt Skanda ¹²³, pentru ape sînt oceanul.
25. Pentru marii Rṣi, eu sînt Bhṛgu ¹²⁴, pentru cuvinte—silaba unică, pentru sacrificii eu sînt sacrificiul rugăciunii, pentru munți — Himālaya.
26. Pentru toți arborii sînt smochinul, Nārada ¹²⁵ — pentru divinii Rṣi, Citraratha — pentru Gandharva ¹²⁶, ascetul Kapila — pentru cei ce au atins desăvirșirea [spirituală] ¹²⁷.
27. Pentru cai, să știi că sînt Uccaiḥśravas ¹²⁸, cel născut din nectarul nemuririi (*amṛta*); pentru elefanții regali sînt Airāvata ¹²⁹, pentru oameni — regele.
28. Pentru arme sînt fulgerul, pentru vaci — vaca dorințelor; eu sînt Kandarpa ¹³⁰ ce dă sămînța vieții, pentru șerpi eu sînt Vāsuki ¹³¹.
29. Pentru Nāga ¹³² sînt Ananta ¹³³, pentru ființele mării — Varuṇa, Aryaman ¹³⁴ — pentru străbuni, Yāma ¹³⁵ — pentru stăpîni.
30. Eu sînt Prahlāda ¹³⁶ pentru demonii Daitya, timpul — pentru cei ce țin numărătoarea ¹³⁷, pentru animalele sălbatice — leul, pentru păsări — fiul lui Vinatā ¹³⁸.
31. Eu sînt vîntul pentru purificatori, Rāma — pentru cei ce poartă arma, Makara ¹³⁹ — pentru pești, fiica lui Jahnu ¹⁴⁰ — pentru apele curgătoare.
32. Creaturilor le sînt început, sfîrșit și mijloc, o Arjuna; cunoașterilor eu le sînt Cunoașterea Sinelui suprem, celor ce discută [în controversă] eu le sînt doctrina [adevărată].

33. Literelor le sînt *A*, cuvintelor compuse le sînt *dvandva* ¹⁴¹, eu sînt stăpînul indestructibil, orînduitorul cu fața în toate părțile.
34. Eu sînt și moartea care ia totul, și nașterea celor ce vor fi; între ce este femeiesc ¹⁴² eu sînt faima, frumusețea, vorba, ținerea de minte, înțelepciunea, dirzenia și răbdarea,
35. Pentru Sāman eu sînt Marele Sāman, *gāyatrī* ¹⁴³ — pentru metri, pentru luni — Mārgaśīrṣa ¹⁴⁴, anotimpurilor le sînt primăvara.
36. Celor ce înșală eu le sînt jocul de noroc, celor puternici — puterea, eu sînt biruința, eu sînt neșovăirea, virtutea celor virtuuoși.
37. Pentru Vṛṣṇi ¹⁴⁵ eu sînt Vāsudeva, pentru fiii lui Pāṇḍu — Dhanañjaya, asceților le sînt Vyāsa ¹⁴⁶, poezilor (*kavi*) le sînt Uśanas ¹⁴⁷ cel înțelept.
38. Celor ce supun [pe alții] le sînt pedeapsa, doritorilor de mărire le sînt priceperea politică, eu sînt tăcerea tainelor, Cunoașterea celor ce cunosc.
39. Sămînța tuturor ființelor eu sînt, o Arjuna, căci nu există ființă mișcătoare sau nemișcătoare care să existe fără de mine.
40. Căci nu există capăt pentru întruchipările mele divine, o tu cel ce-ți învingi dușmanii; aceasta este, rostită de mine pe scurt, întînderea întruchipărilor mele.
41. Orice ființă arătoasă, frumoasă sau puternică, să știi, este puterea mea cuprinsă într-o fărîmă.
42. Dar, la ce bun, o Arjuna, să le știi pe toate acestea? Eu stau sprijinind întreagă această lume cu o fărîmă [din mine].

Cartea a unsprezecea numită

VIZIUNEA CELUI CU MULTE FORME

Arjuna a spus:

1. Suprema vorbă pe care ai rostit-o, spre binele meu, numită taina Sinelui Suprem, mi-a alungat toată tulburarea.
2. De la tine Cel cu ochii ca frunza de lotus, am auzit în amănunt nașterea și pieirea ființelor, ca și neclintita ta măreție.
3. Așa este, precum mi-ai spus tu însuși Supremule Stăpîn Divin; doresc să-ți văd forma ta de Stăpîn Divin, o Spirite Suprem.
4. De crezi că e cu putință a fi văzut de mine, puternice Stăpîn Divin peste yoga, atunci arată-mi Sinele tău neclintit.

Bhagavat a spus:

5. Privește, o fiu al lui Pṛthā, formele-mi divine, cu sutele, cu miile, felurite, deosebite la culoare și alcătuire.
 6. Privește-i pe zeii Āditya, pe Vasu, pe Rudra, pe cei doi Aśvini și pe Maruți; privește, o Bhārata, la multele minuni nevăzute încă.
 7. Privește aici, Guḍākeśa, în trupul meu stînd la un loc întreaga lume, [tot] ce se mișcă și nu se mișcă și orice altceva ai dori să vezi.
 8. Tu nu mă poți însă privi cu propria-ți vedere; îți dau vederea divină; privește la forța mea magică divină!
- Saṅjaya a spus:
9. Zicînd acestea, atunci, o rege, Hari, Marele Stăpîn Divin peste yoga, i-a arătat fiului lui Pṛthā suprema sa formă de Stăpîn Divin:

10. Cu ochi și guri nenumărate, cu nenumărate arătări uluitoare, cu nenumărate podoabe, cu nenumărate arme cerești ridicate [spre amenințare],
11. Purtind ghirlande și veșminte divine, uns cu balsamuri divine, întrupare a tuturor minunilor ¹⁴⁸, zeu fără de sfârșit cu fața în toate părțile.
12. Dacă o mie de sori s-ar ridica deodată pe cer, strălucirea lor ar fi asemenea strălucirii acestui mare suflet (*mahātman*).
13. Atunci a văzut fiul lui Pāṇḍu întreaga lume fărîmițată la nesfârșit, stînd la un loc în trupul zeului zeilor.
14. Atunci, pătruns de uimire, cu părul zburlit, Dhanañjaya plecîndu-și capul în fața zeului, cu mîinile împreunate spre rugă, spuse:
Arjuna a spus:
15. Văzînd toți zeii în trupul tău, o zeule, și feluritele ființe adunate, pe Brahman Stăpînul așezat pe lotus, pe Rși și pe toți șerpîi divini,
16. Te văd cu nenumărate brațe, pîntece, guri și ochi, pretutindeni formă nesfîrșită; nici sfîrșitul, nici mijlocul și nici chiar începutul nu ți le văd, Stăpîn al Lumii! Formă a Lumii!
17. Purtînd coroană, ghioagă și disc, te văd, rug de lumină strălucînd pretutindeni, greu de privit pe de-a întregul, nemăsurată strălucire a soarelui-foc-arzător.
18. Tu trebuie să fii cunoscut ca indestructibil, suprem, tu ești orînduitorul suprem al acestei lumi, tu ești neclintitul păzitor al Legii eterne; ești pentru mine Spiritul cel Veșnic.
19. Te văd fără început, fără mijloc și fără sfîrșit, putere nesfîrșită, brațe nesfîrșite; drept ochi, Soarele și Luna; gura [ți-e] rug aprins și flacăra ei încinge lumea toată.
20. Întinderea dintre pămînt și cer este cuprinsă de tine singur, ca și toate zările; văzîndu-ți forma ta uluitoare

și groaznică, cele trei lumi sînt cutremurate, o Mare Suflet.

21. Mulțimile de zei se îndreaptă spre tine; unii speriați, cu mîinile împreunate rugător te preamăresc; spunînd „*Svasti*“ ¹⁴⁹ mulțimile de Maharși și de Siddha te laudă cu imnuri nenumărate.
22. Toți Rudra, Āditya, Vasu, Sādhya, Viśvedeva, cei doi Āśvini, Maruții, toți Uṣmapa ¹⁵⁰, Gandharva, Yakṣa, Asura și Siddha, toți te preamăresc uluiți.
23. Privindu-ți forma ta imensă, cu multe guri și ochi, o tu cel cu brațul mare, cu multe brațe, coapse și picioare, cu multe pîntece, cu mulți colți îngrozitori, lumile sînt cutremurate; la fel și eu.
24. Privindu-te pe tine, care atingi cerul, luminat de nenumărate culori, cu gura larg căscată, cu uriașii ochi aprinși, cutremurat în adîncul ființei [mele] nu-mi capăt stăpînirea și liniștea, o Viṣṇu.
25. Privind colții tăi îngrozitori și gurile tale ca focul Timpului de Apoi ¹⁵¹, nu [mai] știu [unde-s] zările, nu-mi găsesc loc de apărare; îndurare Stăpîne al zeilor, adăpost al lumii!
26. Și toți acești fii ai lui Dhṛtarāṣṭra împreună cu mulțimea regilor pămînteni, Bhīṣma, Droṇa și fiul lui Suta cu căpeteniile noastre de oști,
27. Se îndreaptă în grabă spre gurile tale înfiorătoare, cu dinți îngrozitori; unii, prinși între dinți, se văd cu țestele sfărîmate.
28. Precum valurile cele multe ale fluviilor curg numai spre ocean, așa și eroii din lumea oamenilor intră în gurile tale care aruncă flăcări.
29. Precum spre flacăra aprinsă [fluturii merg în grabă, la pieire, așa merge în grabă și omenirea spre gurile tale, la pieire.
- 30.* Pe toți oamenii de pretutindeni îi lingi, mistuindu-i cu flăcărilor gurii tale; razele tale fierbinți ard întreaga lume, umplînd-o de strălucire, o Viṣṇu.

31. Spune-mi cine ești Tu, formă îngrozitoare? Plecăciune Ție, Stăpîne al zeilor, îndurare! Vreau să te cunosc pe tine, obirșie, că nu-ți înțeleg căile.

Bhagavat a spus:

32. Eu sint Timpul [atot]puternic ¹⁵², distrugător de lumi, pus în mișcare aici spre a trage lumea înapoi ¹⁵³; chiar fără tine, ei tot nu vor [mai] fi, luptători orînduiți în armate dușmane.
33. Ridică-te deci, dobîndește gloria; învingîndu-ți dușmanii, bucură-te de o domnie împlinită; ei sînt de dinainte doborîți de mine; tu fii doar unealta, o Savyasācin ¹⁵⁴.
34. Pe Droṇa, Bhīșma, Jayadratha, Karna ca și pe ceilalți oșteni eroi doborîți de mine, doboară-i, nu șovăi! Luptă! Vei învinge dușmanii în bătălie.

Saṅjaya a spus:

35. Auzind aceste vorbe ale lui Keśava, cel ce purta coroana, cu mîinile împreunate, tremurînd, salutîndu-l din nou pe Kṛṣṇa, i-a spus cu vorba întretăiată, înspăimîntat, în prosternare:

Arjuna a spus:

36. Drept este, Hr̥ṣīkeśa, că de gloria ta se bucură lumea și năzuiește la dragostea ta, că [demonii] Rakṣas, înspăimîntați, fug în [cele patru] zări, că mulțimea de Siddhați se închină.
37. Și de ce nu s-ar închina, o Mare Suflet, întîiului făptuitor, mai mare chiar ca Brahman; Stăpîne nesfirșit al zeilor, adăpost al lumii, Tu ești indestructibil, Ființa și Neființa și Cel de dincolo ¹⁵⁵ [de ele].
38. Tu ești obirșia zeilor, Spiritul Începutului, Tu ești Supremul Orînduitor al acestei lumi, Tu ești Cel ce cunoaște și [tot Tu] Cel ce trebuie cunoscut, Supremul Lăcaș; prin Tine este desfășurat Totul, o Formă nesfirșită!

39. Tu ești Vāyu, Yāma, Agni, Varuṇa, Luna, Prajāpati, Tu ești Străbunul ¹⁵⁶; închinăciune Ție! De o mie de ori, și încă închinăciune, închinăciune Ție!
40. Închinăciune Ție de la Răsărit și de la Apus! Închinăciune Ție de pretutindeni, o Tu care ești Totul; putere nesfârșită, tărie nemăsurată! Tu le împlinești pe toate, și așa ești Totul.
41. Crezîndu-te un prieten pe care [poți] să-l chemi, „o Kṛṣṇa, o Yādava, o prietene“, necunoscător al măreției Tale, din ușurință sau din prieteșug,
42. De Te-am supărat cu gluma pe cînd mergeam, stăteam, ne odihneam sau mincam, fie singuri, o Acyuta, fie cu alții de față, îți cer iertare, Ție celui de necuprins cu mintea.
43. Tatăl lumii care se mișcă și nu se mișcă, Tu ești; Tu ești obiectul adorării ei; ești învățătorul și mai mult decît învățătorul; Tu nu ai seamăn, cum ar fi un altul mai presus de Tine? În cele trei lumi, ești putere fără seamăn.
44. De aceea, plecîndu-mi trupul spre rugăciune, Te implor pe Tine, Stăpîne preamărit; trebuie să-mi ierți, precum tatăl — fiului, prietenul — prietenului, cel drag — celei dragi.
45. Văzînd cele nemaivăzute încă, sînt înfiorat; mintea mi-e cutremurată de groază; îndurare Stăpîn al zeilor, adăpost al lumii! Arată-mi doar forma Ta, o zeule.
46. Cu coroană, cu ghioagă, cu disc în mină, doar așa vreau să Te văd; fii [iar] cu forma Ta cu patru brațe, o Tu cel cu o mie de brațe, care iei toate formele.
- Bhagavat a spus:
47. Din îndurare, o Arjuna, ți-am arătat prin puterea magiei mele forma-mi supremă făcută din lumină, întreagă, fără de sfîrșit, cea a Începutului, de altul decît tine nevăzută încă.
48. Nici prin *Vede*, sacrificii, învățătură sau danii, și nici prin rituri sau asceze crunte, eu nu pot fi văzut în această

formă în lumea oamenilor de altul decît de tine, o erou [al neamului] Kuru.

49. Să nu ai frică și mintea tulburată văzînd această formă a mea atît de îngrozitoare; fără spaimă, cu inima voioasă, privește din nou la această formă a mea!

Saṅjaya a spus:

50. Vorbîndu-î astfel lui Arjuna, Vāsudeva și-a arătat din nou forma lui; Marele Suflet l-a liniștit pe cel speriat, revenind la forma lui blindă.

Arjuna a spus:

51. Văzîndu-ți această formă omenească blindă, o Janārdana, acum mi-a revenit judecata, mi-am redobîndit firea.

Bhagavat a spus:

52. Forma-mi cea greu de văzut, tu ai văzut-o; înșiși zeii năzuiesc mereu s-o vadă.
53. Nici prin *Vede*, nici prin asceză, nici prin danii și prin sacrificiu, eu nu pot fi văzut precum m-ai văzut tu.
54. Însă printr-o dăruire unică, o Arjuna, eu pot fi cunoscut astfel, văzut cum sînt cu adevărat, și cuprîns, o tu care-ți distrugi dușmanii.
55. Cel care săvîrșește faptele întru mine, mă are pe mine ca ultim scop, dăruit mie, liber de înlănțuire, fără ură pentru toate ființele, acela merge la mine, o fiu al lui Pāṇḍu.

.

Cartea a douăsprezecea numită

YOGA DĂRUIRII DE SINE

Arjuna a spus:

1. Astfel, unii te adoră pe tine, mereu uniți, dăruieți, [iar] alții [îl adoră] pe Cel Indestructibil și Nemanifestat;

din aceştia care sînt cei mai pricepuţi în yoga?

Bhagavat a spus:

2. Cei care pătrunzînd cu inima în mine mă adoră mereu uniţi, cu credinţă supremă, aceia sînt socotiţi de mine drept cei mai buni yogini.
3. Însă cei care-l adoră pe Cel Indestructibil, cel Nenumit, Cel Nemanifestat, Cel Atotpătrunzător, Cel ce mi poate fi gîndit, Cel Neclintit, Cel Nemişcat, Cel Încremenit,
4. Stăpînindu-şi totalitatea simţurilor, mereu cu mintea egală, dăruinţi binelui tuturor fiinţelor, aceia mă dobîndesc.
5. Cei care-şi îndreaptă mintea asupra celui Nemanifestat au parte, pe deasupra, de nenumărate greutăţi, căci condiţia de nemanifestare este cu greu dobîndită de cei ce au trup ¹⁵⁷.
6. Cei care, renunţînd la toate faptele lor pentru mine, devotaţi mie, mă adoră în timp ce meditează la mine, printr-o yogă exclusivă,
7. Pentru ei, care au pătruns cu gîndirea în mine, eu sînt cel care îi scoate fără întîrziere din oceanul morţii şi al renaşterilor (*saṁsāra*).
8. Pune-ţi în mine inima ta; pătrunde în mine cu mintea ta; în mine vei locui după aceea ¹⁵⁸, neîndoios.
9. De nu poţi să-ţi aduni mintea neclintită în mine, atunci, o Dhanañjaya, caută să mă dobîndeşti prin exerciţiul yoga.
10. De nu eşti în stare nici de exerciţiul yoga, dăruieşte-mi mie faptele. De săvîrşeşti toate faptele avîndu-mă pe mine drept scop, vei obţine desăvîrşirea spirituală.
11. De nu eşti în stare să îndeplineşti nici aceasta, atunci avînd sprijin în unirea cu mine, săvîrşeşte părăsirea fructului tuturor faptelor, stăpîn pe sine.
12. Cunoaşterea este mai bună decît exerciţiul; concentrarea minţii întrece Cunoaşterea; renunţarea la fructul [faptelor] întrece concentrarea minţii ¹⁵⁹, iar liniştea vine imediat după renunţare.

13. Fără să urască nici o ființă, prietenos și milos, fără [să gindească] „al meu“ și „eu“, același în durere sau bucurie, răbdător,
14. Mereu mulțumit, yoginul cu sinele stăpinit, care-și ține hotăririle, năzuind spre mine cu inima și cu mintea, cel dăruit mie, acela mi-e drag.
15. Cel de care nu se teme lumea și care nu se teme de lume, care este eliberat de zbuciumul bucuriei, furiei și fricii, acela mi-e drag.
16. Nelegat [de nimic], cinstit, priceput, străin de toate, din care a plecat suferința, renunțând să treacă la orice faptă, cel care este dăruit mie, acela mi-e drag.
17. Cel care nu se bucură, nu urăște, nu se supără, nu dorește, care renunță la bine și rău, cel astfel dăruit, acela mi-e drag.
18. Același cu dușmanii sau prietenii, ca și la cinste și dispreț, la frig și căldură, același la fericire și durere, scăpat de înlănțuire,
19. Nepăsător la insultă sau laudă, tăcut, mulțumit cu orice, fără casă, cu mintea neclintită, dăruit mie — așa este omul drag [mie].
20. Însă cei care adoră această Lege nemuritoare, așa cum [ți]-a fost spusă, credincioși, avîndu-mă pe mine drept ultim scop, dăruți, aceia îmi sînt foarte dragi.

Cartea a treisprezecea numită

YOGA DISCRIMINĂRII ÎNTRE NATURĂ ȘI SPIRIT

Bhagavat a spus:

1. Trupul acesta, o fiu al lui Kuntī, este numit „cîmp“¹⁶⁰; celui care îl cunoaște i se spune „cunoscător al cîmpului“.

2. Cunoșcătorul cîmpului, să știi, eu sînt, în toate cîmpurile, o Bhārata; cunoașterea cîmpului și a cunoșcătorului cîmpului — pe aceasta o socotesc Cunoaștere.
3. Află de la mine, pe scurt, ce este acest cîmp, cu cine seamănă și de unde vine, iar despre celălalt [cunoșcătorul cîmpului], ce este și care-i este puterea.
4. A fost cîntat de multe ori în versuri ¹⁶¹ felurite de fiecare Rși, și în cuvintele pline de temei și limpezi în *Brahma-sūtra* ¹⁶².
5. Marile Elemente, Eul, Mintea, Cel Nemanifestat, cele zece forțe și [încă] una ¹⁶³, cele cinci pășuni ale simțurilor ¹⁶⁴,
6. Dorința, ura, fercirea, durerea, corpul, gîndirea ¹⁶⁵, neclintirea — aceasta este, pe scurt spus, cîmpul cu transformările lui.
7. A nu fi mîndru, a nu fi prefăcut, nevătămarea, răbdarea, dreapta purtare, cinstirea învățătorului, curăția și statornicia, stăpînirea de sine,
8. Renunțarea la obiectele simțurilor, lepădarea de sine, înțelegerea răului [care vine din] naștere, moarte, bătrînețe și boală,
9. Desprins, nelegat de copii, soție, casă și celelalte, mereu egal [în spirit], de se întîmplă cele dorite sau nedorite,
10. Mie, dăruire neînteruptă, printr-o yoga fără abatere, așezarea în locuri singurate, dezgust de a se aduna cu oamenii,
11. Continua Cunoaștere a Sinelui Suprem, înțelegerea rostului cunoașterii adevărului ¹⁶⁶ — aceasta este Cunoașterea; ceea ce este altfel decît aceasta se numește necunoaștere.
12. Îți voi dezvălui obiectul Cunoașterii, pe care cunoscîndu-l se dobîndește nemurirea; este supremul Brahman, fără de început, despre care se spune că nu este nici Ființa, nici Neființa.

13. El are pretutindeni mâini și picioare; pretutindeni ochi, capete și fețe; pretutindeni are urechi; se află în lume, învăluind totul¹⁶⁷.
14. Părint¹⁶⁸ a avea însușirile tuturor simțurilor, el este lipsit [totuși] de toate simțurile; este desprins și susține totul; lipsit de Tendințe, are [totuși] parte de Tendințe.
15. Înăuntrul și în afara ființelor, mișcător și nemișcător, este de necunoscut din cauza subtilității [sale]; când este aproape este departe.
16. Neîmpărțit, sălășluiește în ființe ca și cum [ar fi] împărțit; el trebuie cunoscut drept cel ce susține ființele, drept cel ce le distruge, drept cel ce le creează.
17. I se spune strălucirea strălucirilor, cel de dincolo de tenebre, Cunoaștere și obiect al Cunoașterii, cel ce se dobîndește prin Cunoaștere, cel ce stă în inima Totului.
18. Ți-am vorbit pe scurt de cîmp, de Cunoaștere, de obiectul Cunoașterii; cel dăruit mie, știind [aceasta], se apropie de ființa mea.
19. Natura și Spiritul, să știi, sînt ambele fără de început; transformările și Tendințele, să știi, se nasc din Natură.
20. Dacă există efect, instrument și făptuitor, cauza lor se numește Natură; dacă cineva are parte de bucurii și de dureri, cauza se numește Spirit.
21. Spiritul care stă în Natură ia parte la Tendințele născute din Natură; înlănțuirea lui de Tendințe este cauza nașterii dintr-o matcă bună sau rea.
22. „Cel care privește“, „cel care hotărăște“, „cel care suportă“, „cel care are parte“, „Marele Stăpîn Divin“, „Sinele Suprem“ — așa este numit Spiritul Suprem în acest trup.
23. Cel care cunoaște astfel Spiritul și Natura împreună cu Tendințele, oricum ar trăi, nu se mai naște din nou.

24. Unii, cu ajutorul meditației, văd ei înșiși Sinele în sinea lor; alții, prin Sāṃkhya și Yoga, iar alții prin yoga faptei.
25. Unii, necunoscându-l astfel, îl adoră din auzite de la alții; chiar și aceștia trec dincolo de moarte, având drept ultim scop învățătura revelată.
26. Ori de cîte ori se naște o ființă mișcătoare sau nemișcătoare, să știi, este din cauza unirii cunoscătorului cîmpului cu cîmpul, o tu, [cel puternic ca un] taur [printre] Bhārata.
27. Cel care-l vede pe Supremul Stăpîn Divin sălășluind la fel în toate ființele, nepieritor cînd acestea pier, acela este cel care vede.
28. Căci dacă-l vede pe Stăpînul Divin sălășluind la fel pretutindeni, nu-și lovește singur Sinele¹⁶⁹, și ajunge astfel la condiția supremă.
29. Cel care vede că pretutindeni toate faptele sînt îndeplinite de Natură, și că Sinele este nefăptuitor, acela este cel care vede.
30. Cînd descoperă că diversitatea ființelor este Unitate, și că numai aceasta se fărâmițează, atunci se apropie de Brahman.
31. Fiind fără de început și lipsit de Tendințe, Sinele Suprem este neclintit; deși sălășluiește în corp, o fiu al lui Kuntī, el nu făptuiește și nu este întinat.
32. Precum eterul omniprezent nu este întinat din cauza subtilității sale, așa și Sinele care sălășluiește pretutindeni în trup, nu este întinat.
33. Precum soarele luminează singur întreaga lume, tot așa și stăpînul cîmpului luminează întregul cîmp, o Bhārata.
34. Cei care prin ochiul cunoașterii au văzut astfel deosebirea dintre cîmp și cunoscătorul cîmpului, [precum] și eliberarea ființelor de Natură, ajung la Cel Suprem.

Cartea a patrusprezecea numită

YOGA DEOSEBIRII CELOR TREI TENDINȚE

Bhagavat a spus:

1. Îți voi dezvălui mai departe suprema și cea mai desăvârșită Cunoaștere dintre Cunoașteri, pe care cunoscînd-o, asceții toți au ajuns, de aici ¹⁷⁰, la suprema desăvîrșire spirituală.
2. Luînd sprijin în această Cunoaștere, au devenit asemeni mie; la creația Lumii, nu se mai nasc, și la topirea ei, nu se tem.
3. Matca mea este Marele Brahman; în el pun eu sămînța; din el se nasc toate ființele, o Bhārata.
4. Trupurilor care se nasc din orice matcă, o fiu al lui Kuntī, lor, Marele Brahman le este matcă, [iar] eu, tatăl care dă sămînța.
5. *Sattva*, *rajas* și *tamas* sint Tendințele născute din Natură; ele înlănțuie în trup, o tu cel cu brațul mare, pe neclintitul întrupat.
6. Între acestea, *sattva* fiind fără de pată, este lumină și ne-chin; ea înlănțuie prin legătura fericirii și prin legătura cunoașterii.
7. *Rajas*, să știi, are pasiunea ca esență, se naște din sete și legătură; ea înlănțuie, o fiu al lui Kuntī, pe cel întrupat, prin legătura faptei.
8. *Tamas*, să știi, este necunoașterea, este tulburarea minții, a tot ce este întrupat; ea înlănțuie prin delăsare, lene și somn, o Bhārata.
9. *Sattva* leagă de fericire, *rajas* — de acțiune, o Bhārata; *tamas* însă, învăluind Cunoașterea, leagă de delăsare.
10. *Sattva* apare învingînd pe *rajas* și *tamas*, o Bhārata; *rajas* [învingînd] pe *sattva* și *tamas*, iar *tamas* învingînd pe *sattva* și *rajas*.

11. Când lumina, Cunoașterea, ia naștere în toate porțile ¹⁷¹ acestui trup, atunci să se știe că *sattva* a sporit.
 12. Năzuința vie, activitatea, trecerea la fapte, neliniștea, dorința, ele se nasc când sporește *rajas*, o tu [cel puternic ca un] taur [printre] Bhārata.
 13. Întunecarea și neactivitatea, delăsarea și întunecarea minții, ele se nasc când sporește *tamas*, o bucurie a neamului Kuru.
 14. Dacă *sattva* este sporit când moare omul, atunci el merge spre lumile nepătate ale celei mai înalte Cunoașteri.
 15. Dacă *rajas* [este sporit] când moare omul, el renaște printre cei legați de faptă; dacă *tamas* [este sporit] când moare omul, el renaște în matca unei [ființe] cu mintea tulburată.
 16. Despre fructul fără pată al unei fapte bune se spune că ține de *sattva*; însă fructul lui *rajas* este suferința, fructul lui *tamas* — necunoașterea.
 17. Din *sattva* se naște Cunoașterea, din *rajas* năzuința vie; delăsarea și tulburarea minții vin din *tamas*, la fel ca și necunoașterea.
 18. Cei care se află în *sattva* merg în sus; cei care țin de *rajas* stau la mijloc; cei care stau sub acțiunea ultimei dintre Tendințe, cei care țin de *tamas*, merg în jos.
 19. Când cel care vede își dă seama că nu e alt făptuitor decât Tendințele, și-l cunoaște pe cel de dincolo de Tendințe, acela se apropie de ființa mea.
 20. Cel intrupat trecînd dincolo de aceste trei Tendințe care sînt originea trupului, eliberat de naștere, moarte, bătrînețe și durere, dobîndește nemurirea.
- Arjuna a spus:
21. După ce semne este [recunoscut] cel trecut de cele trei Tendințe, Stăpîne? În cel fel se poartă și cum trece dincolo de aceste trei Tendințe?

Bhagavat a spus:

22. El nu urăște lumina, activitatea și tulburarea minții; el nu le dorește, o fiu al lui Pāṇḍu, nici cînd se arată, nici cînd pier.
23. Cel care stînd ca un străin nu este clintit de Tendințe, cel care își zice numai „Tendințele acționează“, care se țințuiește și nu se clintește,
24. Același în suferință și fericire, mulțumit, [privind] la fel la un bulgăre de pămînt, piatră sau aur, nepăsător la ce-i plăcut și neplăcut, neclintit, nepăsător la defăimare și laudă,
25. Nepăsător la cinstire și dispreț, nepăsător de-i cineva prieten sau dușman, renunțînd să treacă la orice faptă, despre acesta se spune că a trecut de Tendințe.
26. Cel care mă cîntește cu yoga dăruirii, fără abatere, acela trecînd dincolo de aceste Tendințe, poate să devină una cu Brahman.
27. Eu sînt temelia lui Brahman cel nemuritor și neclintit al Legii eterne și al fericirii depline.

Cartea a cincisprezecea numită

YOGA SPIRITULUI SUPREM

Bhagavat a spus:

1. Se spune că există un smochin etern, cu rădăcina în sus și crengile în jos, ale cărui frunze sînt imnurile vedice; cel care-l cunoaște, acela cunoaște *Veda*.
2. Crengile sale se întind în jos și în sus; crescute din Tendințe au drept mlădițe obiectul simțurilor; rădăcinile care coboară în jos sînt legate de fapte în lumea oamenilor ¹⁷².

3. De aici ¹⁷³ nu i se vede forma, nici capătul, nici începutul și nici cît ține; tăind acest smochin cu rădăcini adânci, cu securea puternică a desprinderii [de lume],
4. Trebuie aflat tărîmul de unde cei plecați nu se mai întorc. Către acest Spirit al Începutului mă îndrept, de unde a izbucnit străvechea mișcare.
5. Cei fără mîndrie și tulburare a minții, care au învins păcatul înlănțuirii, mereu [îndreptați] asupra Sinelui Suprem, cu dorințele stinse, eliberați de dualitatea numită fericire-durere, merg fără să rătăcească, spre acest tărîm neclintit.
6. Pe acesta nu-l luminează nici Soarele, nici Luna, nici focul; de unde plecînd nu te mai întorci, acela este lăcașul meu suprem.
7. O parte a mea, devenită viață în lumea celor vii, tirăște neconținut [după sine] simțurile care, cu cel intern, sînt șase, și care se află în Natură;
8. De capătă un corp sau chiar de-l părăsește, Stăpînul luîndu-le, merge cu ele ¹⁷⁴, așa precum vîntul cu parfumurile din lăcașul [lor].
9. Prin stăpînirea auzului, văzului, tactului, gustului, mirosului ca și a simțului intern, el ajunge la obiectele simțurilor.
10. Cei cu mintea tulburată nu-l văd cînd pleacă [din trup] sau stă [în trup] sau cînd legat de Tendințe ia parte la viață; îl văd cei care au ochiul Cunoașterii.
11. Yoginii care se străduiesc, îl văd stînd în sinea lui; cei nedesăvîrșiți, lipsiți de gîndire, chiar dacă se străduiesc, nu-l văd.
12. Strălucirea plecată din Soare, care luminează întreaga lume, cea din Lună și din foc — strălucirea aceasta, să știi, a mea este.
13. Pătrunzînd în pămînt, susțin toate ființele prin forța [mea]; eu hrănesc ierburile toate, cînd devin Soma, esența sevelor.

14. Devenind [focul] Vaiśvānara ¹⁷⁵ care sălășluiește în trupul viețuitoarelor, împreună cu suflurile inspirator și expirator, eu coc hrana cea de patru feluri.
15. Eu sînt așezat în inima Totului; de la mine [vin] ținerea de minte, Cunoașterea și ce-i opus [lor], eu sînt cel pe care-l dezvăluie toate *Vedele* ¹⁷⁶, eu sînt cel ce-a făcut *Vedānta* ¹⁷⁷, și numai eu sînt cel ce cunoaște *Vedele*.
16. În lume există două Spirite, cel destructibil și cel indestructibil; cel destructibil este una cu toate ființele, celui indestructibil i se spune cel neclintit.
17. Există însă un alt Spirit mai presus de toate, numit Sinele Suprem — care, pătrunzind cele trei lumi, le susține — Stăpînul Divin neclintit.
18. Deoarece sînt dincolo de cel destructibil, și mai presus chiar de cel indestructibil, de aceea sînt cunoscut în lume și în *Vede* ca Spirit Suprem.
19. Cel care mă cunoaște astfel, fără tulburarea minții, ca Spirit Suprem, [numai] acel a toate cunoscător mi se dăruiește cu întreaga ființă, o Bhārata.
20. Astfel, [ți]-am spus învățătura cea mai tainică, o tu cel fără de pată; înțelegînd-o, devii înțelept și ești cu datoria împlinită, o Bhārata.

Cartea șasesprezecea numită

YOGA DEOSEBIRII DINTRE STAREA DIVINĂ ȘI CEA DEMONICĂ

Bhagavat a spus:

1. Lipsa de frică, curăția inimii, statornicia în Cunoaștere și yoga, dăruirea, infrinarea, sacrificiul, învățătura, asceza, dreapta purtare,

2. Nevătămarea, adevărul, lipsa miniei, renunţarea, liniştea, neclevetirea, mila pentru vieţuitoare, nerivnirea, blindeţea, sfioşenia, cumpătarea,
3. Tăria, iertarea, hotărîrea, curăţia, ne-duşmănia, ne-mîndria sînt ale celui născut pentru o stare divină, o Bhārata!
4. Făţarnicia, dispreţul şi mîndria, minia şi asprimea, ca şi necunoaşterea sînt ale celui născut pentru o stare demonică.
5. Starea divină, se ştie, duce la eliberare; cea demonică duce la înlănţuire; nu fi îndurerat, eşti născut pentru o stare divină, o fiu al lui Pāṇḍu.
6. Există două plăsmuiri ale fiinţelor în această lume; cea divină şi cea demonică. Pe cea divină ţi-am dezvăluit-o cu de-amănuntul; ascult-o, o fiu al lui Pṛthā, pe cea demonică.
7. Oamenii demonici nu cunosc nici activitatea, nici inactivitatea; în ei nu există nici curăţie, nici regulă în purtare, nici adevăr.
8. Aceştia spun că lumea este fără adevăr, fără bază, fără stăpîn, născută fără înlănţuire [cauzală], avînd dorinţa drept temei; ce altceva? ¹⁷⁸
9. Sprijinindu-se pe această părere, cei care şi-au pierdut Sinele, puţini la mînte, crunţi la fapte şi răufăcători, se nasc spre distrugerea lumii.
10. Dedaţi dorinţelor ce nu pot fi împlinite, plini de făţarnicie, mîndrie şi dispreţ, luînd din cauza tulburării minţii apucături rele, iscă deprinderi josnice.
11. Cuprinşi de nenumărate griji ce sfîrşesc o dată cu moartea, avînd mai presus de toate dorinţele şi bucuria cărnii, încredinţaţi că asta e totul,
12. Înlănţuiţi de sute de năzuinţi, stăpîniţi de dorinţă şi minie, doresc să strîngă bogăţii [pe căi] nedrepte, pentru a-şi împlini poftele.

13. „Azi am dobândit aceasta“, „îmi voi împlini această dorință“, „acest bun este și acela va fi altă dată al meu“,
14. „Acest dușman l-am doborât și-i voi dobori și pe ceilalți“, „Stăpînul Divin eu sînt“, „am parte de bucurii, mă împlinesc, sînt puternic, fericit“.
15. „Sînt bogat, de neam nobil, cine mai este ca mine?“ „Voi pune să se facă sacrificii, voi face danii, mă voi bucura“, așa gîndesc cei tulburați de necunoaștere.
16. Bîntuiți de nenumărate gînduri, învăluiți în plasa tulburării minții, prinși de împlinirea poftelor, cad în infernul cel necurat.
17. Plini de sine, vanitoși, plini de mîndria averii și de dispreț, sacrifică doar cu numele, cu fățarnicie, nu după cum este rînduit.
18. Sprijiniți pe egoism, forță, dispreț, dorință și minie, mă urăsc în corpul lor și al celorlalți, pismuitori.
19. Pe acești haini cruzi, cei mai josnici dintre oameni, pe acești urîți la chip, în [nenumăratele] renașteri (*saṃsāra*) îi arunc mereu numai în măci demonice.
20. Acești rătăciți, intrați în matcă demonică, din naștere în naștere, nedobîndindu-mă pe mine, o fiu al lui Kuntī, merg spre treapta cea mai de jos ¹⁷⁹.
21. Întreită este această poartă a infernului în care se pierde Sinele: dorința, ura și pofta; să fie lepădate, deci, acestea trei.
22. Omul care s-a eliberat de cele trei porți ale întunericului, o fiu al lui Kuntī, merge spre propriul său bine, și ajunge la condiția supremă.
23. Cel care lepădîndu-se de ce-i rînduit în *śāstra* ¹⁸⁰ merge după bunul său plac nu dobîndește nici desăvîrșirea spirituală, nici fericirea și nici condiția supremă.

24. De aceea, *sāstra* să-ți fie canonul cînd hotărăști ce trebuie și ce nu trebuie făcut; cunoscînd fapta cuprinsă în rînduielile din *sāstra*, tu trebuie să o îndeplinești aici ¹⁸¹.

Cartea a șaptesprezecea numită

YOGA DEOSEBIRII CELOR TREI CREDINȚE

Arjuna a spus:

1. Cei care lepădîndu-se de ce-i rinduit în *sāstra* sacrifică pătrunși de credință, în ce stare se află, o Kṛṣṇa? [În] *sattva*, *rajas* sau *tamas*?
- Bhagavat a spus:
2. Credința celor întrupați este de trei feluri; născută din firea [fiecăruia]; ea ține de *sattva*, *rajas* și *tamas*; ascult-o:
3. Credința fiecăruia, o Bhārata, este pe măsura firii sale; omul este făcut din credința [lui]; cum îi este credința așa este și el.
4. Cei ce țin de *sattva* sacrifică zeilor; cei ce țin de *rajas* [sacrifică demonilor] Yakṣa și Rakṣas, iar cei ce țin de *tamas*, celor plecați (*preta*) și stafiilor (*bhūta*).
5. Oamenii care săvîrșesc asceze crunte, nerînduite în *sāstra*, cuprinși de fățarnicie și egoism, stăpîniți de dorință, patimă și violență,
6. Cei fără minte, care vlăguiesc mulțimea elementelor ¹⁸² în trup, și chiar pe mine cel care sălășluiesc în mijlocul trupului — aceștia să-i știi, au îndemnuri demonice.
7. Hrana ce place tuturor este de trei feluri; la fel și sacrificiul, asceza și dansa; ascultă deosebirea dintre ele:
8. Bucatele care sporesc viața, vioiciunea, puterea, sănătatea, fericirea și bucuria — cele gustoase, cu ulei, care nu se strică, plăcute — le plac celor ce țin de *sattva*.

9. Bucatele amare, acre, sărate, prea fierbinți, iuți, fără gust, care ard — plăcute celor ce țin de *rajas* — sînt dătătoare de suferință, supărare și boală.
10. Stătută, cu gust pierdut, rău mirositoare, stricată, resturi nepotrivite pentru sacrificiu — așa este mîncarea ce place celor ce țin de *tamas*.
11. Sacrificiul statornicit de canoane, care este făcut de cei ce nu-[i] doresc fructul, cu mintea concentrată [spunîndu-și] „trebuie adus sacrificiul“, [acest sacrificiu] ține de *sattva*.
12. Însă, de se sacrifică în vederea fructului [sau], și mai mult, din fățarnicie, acest sacrificiu, să știi, o Bhārata, ține de *rajas*.
13. Sacrificiul care nu este rînduit, în care nu se dau bucate, lipsit de *mantra*, fără răsplată pentru preot, lipsit de credință — se spune că ține de *tamas*.
14. Adorarea zeilor, a celor născuți de două ori, a învățătorilor ¹⁸³ și a înțelepților, curăția sufletească, cinstea, castitatea, nevătămarea — [iată ce] se numește asceza trupului ¹⁸⁴.
15. Cuvîntul care nu tulbură, adevărat, plăcut și prietenos, recitarea *Vedelor* — iată ce se numește asceza cuvîntului.
16. Seninătatea minții, blîndețea, tăcerea, stăpînirea de sine, curăția inimii — iată ce se numește asceza minții.
17. Acestei întreite asceze, săvîrșită cu credință neîntrecută, de oamenii care practică yoga, care nu doresc fructul acțiunilor, i se spune că ține de *sattva*.
18. Despre asceza săvîrșită cu fățarnicie pentru a dobîndi cinstire și adorare se spune aici că ține de *rajas*; [ea este] trecătoare, nestatornică.
19. Ascezei care este făcută sub stăpînirea tulburării minții, prin chinuirea propriei ființe sau pentru distrugerea alteia, i se spune că ține de *tamas*.
20. Daniei, care este săvîrșită cu gîndul „trebuie dat“, care nu-i spre folos, la vreme și loc [potrivite], cînd [primitorul] este un vas ales ¹⁸⁵, i se spune că ține de *sattva*.

21. Și dacă dania este făcută spre folos, urmărind fructul cu de-a sila, i se spune că ține de *rajas*.
22. Daniei, făcută la loc și vreme nepotrivite, unora care nu sînt vase alese, fără cinstire și cu dispreț, i se spune că ține de *tamas*.
23. S-a spus că „*OM TAT SAT*”¹⁸⁶ este întreitul nume al lui Brahman. Prin el au fost rînduite, în Vremea Începutului, *Brāhmaṇele*, *Vedele* și sacrificiile.
24. De aceea, totdeauna, se trece la înfăptuirea sacrificiilor, daniilor și ascezelor cuprinse în canoane, de către cei care învață *Veda*, rostindu-se [mai întii silaba] *OM*.
25. Cei care doresc eliberarea trec la înfăptuirea feluritelor sacrificii și asceze, ca și la înfăptuirea daniilor căroră nu le doresc fructul, rostind mai întii [cuvîntul] *tat*.
26. Cuvîntul *sat* este folosit pentru ceea ce există și pentru ceea ce este bun; cuvîntul *sat* se folosește de asemenea, o fiu al lui Pṛthā, pentru riturile rînduite.
27. I se spune *sat* statorniciei în sacrificiu, în asceză sau în danie, la fel ca și faptei care năzuiește spre acestea.
28. La ceea ce este făcut cu necredință, fie ofrandă, danie sau asceză, i se spune *asat*¹⁸⁷, o fiu al lui Pṛthā; aceasta nu există nici aici, nici dincolo¹⁸⁸.

Cartea a optsprezecea numită

YOGA RENUNȚĂRII ȘI A ELIBERĂRII

Arjuna a spus:

1. Vreau să cunosc, o Hrṣīkeśa, o tu cel cu brațul mare, învingător [al demonului] Keśi, ce este renunțarea și lepădarea, pe fiecare în parte.

Bhagavat a spus:

2. Poeții știu că renunțarea e părăsirea faptelor născute din dorință și clarvăzătorii spun că lepădarea este părăsirea tuturor fructelor faptelor.
3. „Trebuie lepădată ca un păcat“, așa spun unii înțelepți despre faptă; „sacrificiul, dania și asceza sînt fapta care nu trebuie părăsită“, spun alții.
4. Ascultă părerea mea cea adevărată despre lepădare, o cel mai bun dintre Bhārata, o tu cel [ca un] tigru [printre] oameni; lepădarea este știută ca fiind de trei feluri:
5. Sacrificiul, dania și asceza sînt fapta care nu trebuie lepădată; ele trebuie îndeplinite; sacrificiul, dania și asceza sînt mijloace de purificare a celor înțelepți.
6. Aceste fapte trebuie îndeplinite, lepădînd legătura față de fructele [lor]; aceasta este, o fiu al lui Pṛthā, părerea mea cea supremă.
7. Renunțarea la fapta rînduită nu este cuvenită; lepădarea acesteia din cauza tulburării minții este știută că ține de *tamas*.
8. Dacă de frica chinurilor trupești, s-ar lepăda fapta, spunîndu-se „este durere“, s-ar săvîrși o lepădare ce ține de *rajas*; nu astfel se dobîndește fructul lepădării.
9. Dacă fapta rînduită, o Arjuna, se îndeplinește spunîndu-se „trebuie făcută“, lepădînd înlănțuirea [față de ea], precum și de fructul [ei], această lepădare este socotită că ține de *sattva*.
10. Cel care s-a lepădat, pătruns de *sattva*, acel înțelept care a tăiat îndoiala, nu urăște fapta care nu-i pe plac și nu se leapădă de fapta care-i pe plac.
11. Însă cel ce poartă trup nu poate să se lepede de toate faptele; cel care se leapădă de fructul faptelor, numai aceluia i se spune că se leapădă.
12. Nedorit, dorit și amestecat, [așa] este [în lumea de] dincolo întreitul fruct al faptelor pentru cei care nu se leapădă; însă niciodată pentru cei care renunță.

13. Află de la mine, o tu cel cu brațul mare, cele cinci cauze care duc la îndeplinirea tuturor faptelor, precum sînt spuse în învățătura Sāṃkhya:
14. Temelia ¹⁸⁹, făptuitorul, fiecare instrument ¹⁹⁰ în parte, cu diversele activități speciale, și ceea ce-i divin ¹⁹¹ al cincilea.
15. La orice faptă la care trece omul cu trupul, cu cuvîntul sau cu gîndul, fie ea cuvenită sau necuvenită, cauzele ei sînt acestea cinci.
16. Așa fiind, cel care, din cauza minții sale necoapte, vede în Sine singurul făptuitor, acest om greu la minte nu vede.
17. Cel a cărui gîndire nu este stăpînită de egoism, a cărui minte nu se întinează, ucigîndu-i chiar pe toți acești oameni, el [totuși] nu ucide și nu este înlănțuit.
18. Cunoașterea, obiectul Cunoașterii și cel care cunoaște sînt cele trei imbolduri la faptă; instrumentul, obiectul și făptuitorul sînt cele trei părți ale făptuirii.
19. Cunoașterea, fapta și făptuitorul sînt de trei feluri, împărțite după [cele trei] Tendințe — așa se spune în învățătura despre cele trei Tendințe; ascultă cum sînt acestea cu adevărat:
20. Cunoașterea prin care vezi în toate ființele o singură existență neclintită, neîmpărțită în [cele] ce-s împărțite — să știi, ea ține de *sattva*.
21. Cunoașterea care prin separare vede în toate ființele existențe deosebite, de diferite feluri — acea Cunoaștere, să știi, ține de *rajas*.
22. Despre [cunoașterea] care este legată de un singur efect ca și cum ar fi totul, lipsită de temeii, lipsită de adevărul lucrurilor și strîmtă — despre ea se spune că ține de *tamas*.
23. Fapta rînduită, lipsită de înlănțuire, împlinită fără dorință sau ură de cel care nu-i dorește fructul — se spune că ține de *sattva*.

24. Însă despre fapta care este îndeplinită cu multă strădanie de cel care năzuiește la obiectul dorinței sau cu egoism — se spune că ține de *rajas*.
25. Faptei care din cauza tulburării minții nu ține seama de urmări, pierderi, vătămare și de ce-i cu puțință — i se spune că ține de *tamas*.
26. Făptuitorului eliberat de înlănțuire, care nu spune „eu“, plin de stăruință și hotărîre, același în reușită și nereușită — i se spune că ține de *sattva*.
27. Făptuitorul care năzuiește spre fructul acțiunilor, pătimas, violent din fire, impur, stăpînit de bucurie și întristare — este știut că ține de *rajas*.
28. Făptuitorului cu mintea împrăștiată, necioplită, vanitos, prefăcut, necinstit, lăsător, descumpănit și nehotărît — i se spune că ține de *tamas*.
29. Ascultă, o Dhanañjaya, întreita împărțire a minții și a stăruinții [făcută] după [cele trei] Tendințe, pe care ți-o dezvălui în întregime și pentru fiecare în parte:
30. Mintea care cunoaște ce-i activitatea și inactivitatea, ce trebuie și ce nu trebuie înfăptuit, frica și lipsa fricii, înlănțuirea și eliberarea — acea [mintea], o fiu al lui Pṛthā, ține de *sattva*.
31. Mintea care nu-și dă seama de ce-i Lege și nelege, de ce trebuie și nu trebuie făcut, această înțelegere, o fiu al lui Pṛthā, ține de *rajas*.
32. Cea care, învăluită în întunecime, socotește nelegiuirea drept Lege, și toate lucrurile pe de-a-ndoaselea — acea minte, o fiu al lui Pṛthā, ține de *tamas*.
33. Stăruința care, prin yoga statornică, înfrinează simțul intern, suflurile vitale și simțurile, — acea stăruință ține de *sattva*.
34. Stăruința, o Arjuna, cu care cel ce urmărește fructul [faptelor] păstrează după împrejurare [și] Legea și obiectele plăcerilor — acea [stăruință], o fiu al lui Pṛthā, ține de *rajas*.

35. Stăruința cu care cel greu de minte, care nu leapădă somnul, frica, întristarea, descumpănirea și mândria ¹⁹² —acea [stăruință], o fiu al lui Pṛthā, ține de *tamas*.
36. Acum ascultă de la mine, o tu [cel puternic ca un] taur [printre] Bhārata, despre întreita fericire de care [omul] se bucură prin exercițiu repetat și în care ajunge la capătul durerii,
37. Cea care la început este ca otrava, la sfârșit ca nectarul nemuririi (*amṛta*), care se naște din lumina Cunoașterii Sinelui — ei i se spune că ține de *sattva*.
38. Fericirii[născute] din contactul simțurilor cu obiectul lor, care la început este ca nectarul nemuririi (*amṛta*), iar la sfârșit ca otrava — i se spune că ține de *rajas*.
39. Fericirii care de la început și pînă la urmă este o tulburare a Sinelui, născută din somn, delăsare și nepăsare — i se spune că ține de *tamas*.
40. Nu există pe pămînt sau în cer, printre zei, vreo făptură care să fie eliberată de aceste trei Tendințe născute din Natură.
41. Pentru brahmani, *kṣatriya*, *vaiśya* și *sūdra*, datoriile, o tu care-ți distrugi dușmanii, sînt împărțite după Tendințele născute din firea fiecăruia.
42. Liniștea, stăpînirea de sine, asceza, puritatea, răbdarea, dreapta purtare, Cunoașterea, înțelegerea și credința — aceasta-i datoria brahmanului, născută în firea lui.
43. Bărbăția, forța, neclintirea și îndemînarea, ca și nedarea înapoi în luptă, dăruirea, faptul de a fi rege — aceasta-i datoria unui *kṣatriya*, născută în firea lui.
44. Munca ogoarelor, creșterea vitelor și negoțul — iată datoria unui *vaiśya*, născută în firea lui; datoria unui *sūdra* născută în firea lui, este de a-i sluji [pe ceilalți].
45. Îndrăgindu-și propria sa datorie, omul își atinge desăvirșirea. Află cum își dobîndește desăvirșirea cel care își îndrăgește propria sa datorie:

46. Cîştind prin ofranda faptelor sale proprii pe Cel de la care au pornit toate, de către care acest Tot a fost desfăşurat, omul dobîndeşte desăvîrşirea.
47. Mai bună este Legea proprie (*svadharma*), [deşi] imperfectă decît o lege străină corect îndeplinită; înfăptuind ceea ce ţine de firea lui, [omul] nu-şi atrage păcatul.
48. Nu trebuie să te lepezi, o fiu al lui Kuntî, de fapta cu care te-ai născut ¹⁹³, fie ea cu păcat; orice faptă la care ai trece este învăluită de păcat, precum focul de fum.
49. Cel cu mintea desprinsă, oricînd stăpîn pe sine, pe care l-a părăsit dorinţa, ajunge prin asceză la suprema desăvîrşire a nefăptuirii.
50. O fiu al lui Kuntî, află de la mine, pe scurt, suprema treaptă a Cunoaşterii: cum dobîndind desăvîrşirea, îl dobîndeşti şi pe Brahman.
51. Cel înzestrat cu o minte limpede şi cu stăruinţă, care se înfrîinează lepădîndu-se de sunet şi de celelalte obiecte ale simţurilor, care renunţă la patimă şi ură,
52. Cel care stă într-un loc singuratic, mănîncă puţin, îşi stăpîneşte cuvîntul, trupul şi mintea, mereu absorbit în concentraţia yoga, pătruns de renunţare,
53. Lepădîndu-se de egoism, violenţă, mîndrie, dorinţă şi ură, de bunuri lumeşti, cel lipsit de [gîndul] „al meu“, liniştit, el poate să ajungă una cu Brahman.
54. Ajuns una cu Brahman, cu Sinele iluminat, nu se întristează şi nu doreşte, acelaşi cu toate fiinţele, dobîndeşte suprema dăruire către mine.
55. Prin dăruire mă recunoaşte ce şi cum sînt într-adevăr; cunoscîndu-mă cum sînt într-adevăr, intră atunci de îndată în mine.
56. Oricare ar fi faptele pe care le-ar săvîrşi, oricînd, luînd sprijin în mine, dobîndeşte, prin îndurarea mea, tărîmul cel veşnic şi neclintit.

57. Lepădînd în gînd toate faptele în mine, avîndu-mă ca ultim scop, luînd sprijin în yoga cunoaşterii, fii mereu cu gîndul la mine!
58. Cu mintea la mine, vei trece, prin îndurarea mea, peste toate impasurile; dacă însă, din cauza egoismului, nu vei asculta [povaţa mea], te vei pierde.
59. Dacă sprijinindu-te [doar] pe egoismul tău, gindeşti „nu voi lupta“, zadarnică îţi este hotărîrea; Natura ta te va sili.
60. Eşti legat de fapta născută din firea ta, o fiu al lui Kuntî; ceea ce, din cauza tulburării minţii, nu doreşti să făptuieşti, vei făptui silit.
61. Stăpînul Divin stă în lăcaşul din inima tuturor fiinţelor, o Arjuna, şi mişcă prin magia lui toate fiinţele [ca] trase de sfori.
62. La el să cauţi adăpost, cu toată fiinţa ta, o Bhārata. Prin îndurarea lui vei dobîndi liniştea supremă, locul cel veşnic.
63. Astfel, ţi-am împărtăşit Cunoaşterea, care-i mai tainică decît [orice] taină; cercetînd-o pe de-a întregul, fă cum vrei!
64. Ascultă, încă o dată, supremul meu cuvînt, cel mai tainic dintre toate; mi-eşti foarte drag, şi-ţi voi spune ce-ţi e spre bine.
65. Fii cu mintea la mine, dăruit mie, sacrifică-mi mie, cinsteşte-mă pe mine; la mine vei veni, da, ţi-o făgăduiesc, mi-eşti drag.
66. Lepădînd toate Legile, vino la mine, singur adăpost; de toate păcatele eu te voi mîntui; lasă întristarea!
67. Acest [cuvînt] nu trebuie împărtăşit vreodată celui care nu e ascet, nu-i dăruit, care nu-i în ascultare, care cîrteşte împotriva-mi.
68. Cel care va spune această supremă taină celor dăruiaţi mie, făcîndu-mi suprema dăruire, acela, neîndoios, va veni la mine.

69. Nimeni printre oameni, decît acesta, nu va îndeplini ceva mai plăcut mie, şi nu-i altul decît acesta mai drag mie pe pămînt.
70. Şi cel care va cerceta acest dialog despre Lege, dintre noi doi, acela, socot, mă va adora prin sacrificiul Cunoaşterii.
71. Oricare om l-ar asculta cu credinţă şi fără să cîrtească împotriva-i, ar dobîndi, mintuit, lumile minunate ale celor cu fapte merituose.
72. Ai ascultat aceasta cu gîndul aţintit, o fiu al lui Pṛthā? Tulburarea prin necunoaştere ţi-a pierit, o Dhanañjaya? Arjuna a spus:
73. Pierită e tulburarea minţii şi [re]căpătată aducerea aminte ¹⁹⁴, prin îndurarea ta, o Acyuta! Sînt în picioare! ¹⁹⁵ Dusă-i îndoiala! Îţi voi îndeplini pusă!
- Saṅjaya a spus:
74. Astfel ascultam dialogul cel uluitor, care-ţi ridică părul, [dialogul] lui Vāsudeva cu fiul lui Pṛthā, cel cu sufletul mare.
75. Din îndurarea lui Vyāsa, această taină supremă, yoga, am auzit-o de-a dreptul de la Kṛṣṇa, Stăpînul Divin peste yoga, care o rostea el însuşi.
76. Gîndindu-mă şi iarăşi gîndindu-mă, o rege, la acest uluitor şi sacru dialog al lui Keśava cu Arjuna, mă bucur şi iarăşi mă bucur.
77. Gîndindu-mă şi iarăşi gîndindu-mă la forma lui Hari ce întrece uluirea, mă mir, mă bucur şi iarăşi mă bucur.
78. Oriunde se află Kṛṣṇa, Stăpînul Divin peste yoga, oriunde se află fiul lui Pṛthā, purtînd arcu, acolo se află şi măreţie şi biruinţă şi viaţă plină şi cîrmuire bine statornicită. Aceasta e credinţa mea!

- ¹ „Dhṛtarāṣṭra“ : tatăl Kauravilor, regele din Hastināpura, care a reocupat tronul în urma morții fratelui său Pāṇḍu, tron pe care îl cedase anterior din cauză că orbise. Întrebarea sa trădează speranța că, eventual, lupta care urma să înceapă ar fi putut să fie împiedicată de faptul că avea să aibă loc tocmai în Kurukṣetra („Cimpia Kauravilor“), unul din centrele religioase ale Indiei, supranumit și „Cimpia Legii“.
- ² „Legea“ (*dharma*) : termenul are o accepție complexă în gândirea ortodoxă, desemnând atât ansamblul riturilor vedice prescrise pentru obținerea prosperității în viață și a cerului după moarte, precum și valorile morale care decurg din îndeplinirea prescripțiilor vedice.
- ³ „Saṅjaya“ : conducătorul carului de luptă al lui Dhṛtarāṣṭra, căruia îi relatează dialogul dintre Kṛṣṇa și Arjuna pe care l-a auzit la distanță, grație harului pe care i l-a dat Vyāsa.
- ⁴ „Învățătorul [său]“ : brahmanul Droṇa care i-a învățat mînuirea armelor atât pe Pāṇḍavi cît și pe Kauravi.
- ⁵ „Fiul lui Drupada“ : Dhṛṣṭadyumna. Duryodhana reproșează lui Droṇa faptul că a contribuit indirect la pregătirea de luptă a Pāṇḍavilor.
- ⁶ „Bhīma“ : cel care conduce oștile lui Yudhiṣṭhira, împreună cu Dhṛṣṭadyumna.
- ⁷ „Yuyudhāna“ : cel care conduce carul de luptă al lui Kṛṣṇa.
- ⁸ „Virāṭa“ : căpetenia unui ținut în care au locuit fiii lui Pāṇḍu.
- ⁹ „Cu carul [său] mare“ : sk. *mahārāṭha* poate fi tradus și prin „căpetenie de oști“, „mare războinic“, care conducea unsprezece mii de arcași.

- ¹⁰ „De două ori născuți“ : epitet aplicat celor trei caste superioare care au primit inițierea vedică, considerată ca o a doua naștere; inițierea era deci obligatorie pentru toți oamenii liberi, cu excepția femeilor și a castei *śūdra*.
- ¹¹ „Acestuia“ : Duryodhana.
- ¹² „Străbunul cel voinic“ : Bhīṣma.
- ¹³ „Mādhava“ — epitet al lui Kṛṣṇa; în cursul textului Kṛṣṇa va apărea frecvent și sub alte epitete: Acyuta, Govinda, Janārdana, Madhusūdana (distrugător al lui Madhu), Varṣṇeya, Hari, Keśava (pletosul) și Hṛṣīkeśa (Stăpînul divin al simțurilor).
- ¹⁴ „Pāṇḍava“ : epitet al lui Arjuna („fiu al lui Pāṇḍu“), care, ca și Kṛṣṇa, va apărea frecvent și sub alte epitete și perifraze descriptive: fiu al lui Kuntī, fiu al lui Pṛthā, Bhārata (urmaș a lui Bhārata), Dhanañjaya, Guḍākeśa etc.
- ¹⁵ „Fiu al lui Dhṛtarāṣṭra“ : Duryodhana.
- ¹⁶ „Învățător“ : sk. *guru*. În vechiul brahmanism termenul desemnează preceptorul spiritual sau fondatorul unei tradiții spirituale. Elevul trebuie să-i acorde supunere totală în timpul noviciatului și un respect total în restul vieții. În Hinduism și în sectele religioase tardive importanța învățătorului spiritual crește, fiind considerat ca o divinitate încarnată și, ca atare, obiect al unei adorații cu caracter religios.
- ¹⁷ „Kuntī“ : epitet al lui Pṛthā.
- ¹⁸ „Ritul turtelor și al apei“ : ceremonia *śraddhā* care oferă străbunilor aflați în *pitr-loka*, „lumea străbunilor“, daruri simbolice, pentru a-i menține în acest loc temporar și a-i împiedica să cadă în infern (*naraka*). Fericirea străbunilor este legată de faptele urmașilor lor, depinzînd direct de faptele lor meritorii sau de păcatele lor. Actul ofrandei sporește atît meritul urmașilor cît și pe cel al străbunilor.
- ¹⁹ „Așa am aflat“ : prin tradiție.
- ²⁰ „Nu există existență pentru Neființă și nici nonexistență pentru Ființă“ : Neființa nu poate să aibă parte de existență și nici Ființa de nonexistență.
- ²¹ Cf. *Kāṭha-Upaniṣad*, II, 19, despre natura nemuritoare a Sinelui: „Dacă cel care ucide crede că ucide, dacă cel care este ucis crede

- că este ucis, amîndoi nu știu [adevărul]: acela nu ucide și [celălalt] nu este ucis“. Cf. *Chândogya-Upanișad*, VIII, 1,5; X, 5, 2—4.
- ²² Strofa poate fi înțeleasă și altfel: „este ca o minune că cineva îl vede, este ca o minune că altul vorbește [despre el], este ca o minune că cineva îl aude...“ Această interpretare ar fi sugerată de fragmentul concordant din *Kāṭha-Upanișad*, II, 7.
- ²³ „Aici“: în practica Yoga.
- ²⁴ „Nu există strădanie pierdută...“: în opoziție cu sacrificiile vedice, unde orice imperfecțiune tehnică anulează întregul efort.
- ²⁵ „Marea frică“: frica de *saṃsāra*, fluxul nașterilor, al morților și al renașterilor.
- ²⁶ „Învățătura *Vedelor*“: *Karmakāṇḍa*, parte din doctrina vedică tratînd despre valoarea remunerativă a diverselor rituri.
- ²⁷ Prin riturile prescrise se poate obține cel mult cerul, care în credința indiană este un paradis lipsit de veșnicie, supus și el neîntreruptei deveniri.
- ²⁸ „*Vedele* se ocupă de cele trei Tendințe“: de lumea materială.
- ²⁹ Textul prezintă o oarecare obscuritate, și ca atare este susceptibil unor diverse interpretări. Sensul pe care l-am dat în traducerea noastră este acela că un brahman înțelept nu mai are nevoie de știința *Vedelor*, fapt care nu implică însă părerea că *Vedele* ar fi inutile.
- ³⁰ „Fapta“: însoțită de dorințe.
- ³¹ „Hățișul confuziei“: creat de ritualismul vedic.
- ³² Actul percepției în psihologia indiană — spre deosebire de cea occidentală — nu este conceput ca o reflectare pasivă a obiectelor în conștiință, ci în mod activ, ca o luare în stăpînire a obiectului; simțurile sînt concepute dinamic, ca niște forțe care circulă între sediul lor anatomic din corp și lumea exterioară. Organul de simț este numit și *grāhaka*, „cel care apucă“ iar obiectul său *grāhya*, „cel ce trebuie apucat“. Retragera simțurilor de la obiectele lor este prima etapă (*pratyāhāra*) în antrenamentul yoga.
- ³³ Lumea obiectivă (*viśaya*) era considerată drept hrană (*anna*) a simțurilor, iar cunoașterea ca un act alimentar. Încă din *Upanișade* (*Kāṭha-Upanișad*, III, 4) lumea obiectivă era comparată cu o pășune, iar simțurile sînt caii care pasc în ea. În cele mai vechi

speculații mitologice, actul alimentar avea un caracter sacru, fiind considerat ca un sacrificiu prin care erau hrăniți zeii ce sălășluiesc în corp (*Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad*, V, 9, 1 și *Aitareya-Upaniṣad*, I, 2, 1—5). De altfel, întreaga activitate sensorială era considerată ca un sacrificiu menit să hrănească și să susțină divinitățile pantheonului interior care prezidau activitatea simțurilor sau chiar se identificau cu ele. Această concepție explică de ce lumea obiectivă mai este numită și *bhogyā*, „obiect de care trebuie să te bucuri sau să-l măninci“, iar subiectul cunoscător este numit *bhoktr*, „cel care are parte de bucurie sau de mâncare“.

- ³⁴ Cel ajuns la realitatea ultrafenomenală nu o vede decît pe ea, în schimb nu o vîd cei care participă doar la realitatea fenomenală.
- ³⁵ „*Brahmanirvāṇa*“: cuvînt compus care mai poate fi tradus și prin „*nirvāṇa* care este Brahman“.
- ³⁶ „În acest scop“: în vederea sacrificiului.
- ³⁷ „*Prajāpati*“: divinitatea supremă care a creat universul prin sacrificiul propriei sale ființe.
- ³⁸ „Vaca ce îndeplinește dorințele“: sk. *Kāmadhuk* este una din cele patru vaci sfinte ale mitologiei indiene, care păzeau cele patru sectoare spațiale (vezi nota *diś*, *Tarka-saṃgraha*, § 16), devenită ulterior, în literatura folclorică, personajul care îndeplinește dorințele.
- ³⁹ Întreaga strofă, ca și cele care urmează, se referă la relația dintre oameni și zeii menținuți în viață prin magia actului sacrificial. În concepția ritualismului indian, sacrificiul nu se limitează numai la îmbunarea zeilor, ci este considerat ca un act în măsură să constrîngă voința zeilor care sînt și ei — ca și restul cosmosului — expresie a forței magice universale pe care o controlează actul sacrificial.
- ⁴⁰ „Roata“: În mitologia indiană, atît vedică, hinduistă, cît și budhistă, roata este simbolul timpului (spîtele ei corespunzînd zilelor, lunilor sau anotimpurilor) și al devenirii ciclice, expresie a ordinei universale (sociale și cosmice); ea este identificată cu Brahman, *Prajāpati* sau *Īśvara* care au pus-o în mișcare cu ajutorul sacrificiului. Prin sacrificiu, omul — repetînd gestul arhetipal — învîrte roata vieții, și ia parte la menținerea lumii și a ordinei universale.
- ⁴¹ „Nu [mai] are nimic de făcut“: pentru omul retras în Sinele său, activitatea sacrificială devine inutilă.

- 42 „Janaka“ : regele înțelept din Videha, menționat în *Bṛhad-āranyaka-Upaniṣad*.
- 43 Referindu-se la ideea acestei strofe, completată cu următoarele (23 și 24), Mircea Eliade consideră că ele se referă la valoarea exemplară și soteriologică a modelului divin (*Yoga*, p. 162).
- 44 „Tendințele acționează asupra Tendințelor“ : organele de percepție și de acțiune, alcătuite din cele trei Tendințe (*guṇa*), acționează asupra obiectelor care sînt, și ele, alcătuite din cele trei Tendințe; acțiunea aparține în întregime Naturii, și nu Spiritului.
- 45 „Dușmanii lui“ : ai înțeleptului.
- 46 „Marele rău“ : sk. *mahāpāpman*, personificarea răului, pe care o reîntîlnim și în Buddhism (Māra Pāpman, „Māra cel rău“).
- 47 „Cunoașterea și înțelegerea“ : sk. *jñāna* și *viññāna* reprezintă două feluri de cunoaștere. Prima este cunoașterea intuitivă a realității numenale, cea de-a doua fiind cunoașterea discursivă a realităților fenomenale.
- 48 Cf. *Kāṭha-Upaniṣad*, III, 10 : „obiectele sînt deasupra simțurilor, simțul intern este deasupra simțurilor; deasupra simțului intern este mintea, iar deasupra minții este Marele Sine“.
- 49 „Vivasvat“ : „cel luminos“, divinitate solară, părintele lui Manu.
- 50 „Manu“ : personaj mitologic, prototip și învățător al genului uman. Textele mitologice vorbesc de mai mulți Manu, dintre care, cel dintîi, Svāyambhuva este considerat ca autor al celebrului text *Legile lui Manu* (*Manava-dharma-śāstra*).
- 51 „Ikṣvāku“ : fiul lui Manu, întemeietorul dinastiei solare.
- 52 „La început“ : înainte de Vivasvat.
- 53 „Trecînd peste natura mea“ : divinitatea transcendentă își schimbă natura sa, pentru a crea universul. Natura divină devine natură materială (*prakṛti*), păstrîndu-și totuși calitățile sale.
- 54 „Forță magică“ ; în acest context, termenul *māyā* nu are accepția filosofică din *Vedānta* (vezi nota 82). În mitologia epică, Viṣṇu, prin avatarul său Kṛṣṇa, este zeul iluzionist prin excelență care-și înșală dușmanii, dezorientîndu-i cu ajutorul fantasmelor pe care le creează.
- 55 Este expusă, pentru prima dată în religia ortodoxiei brahmanice, teoria „coborîrii“ (*avatāra*) legată de cultul lui Viṣṇu. Avatarul

este o ipostază mai puțin abstractă a divinității, rezultată din împreunarea unui zeu cu o muritoare, posedînd o dublă natură, de zeu și om.

- ⁵⁶ „Yuga”: perioadă cosmică în teoria ciclurilor indiene. Există patru *yuga*: *kṛta* (sau *satya*), *tretā*, *dvāpara* și *kali*, totalizînd peste patru milioane de ani (4.320.000), care echivalează cu durata unei *mahā-yuga*. De-a lungul acestor cicluri omenirea degenerază fizic și spiritual, prima dintre *yuga* fiind socotită ca vîrsta de aur a omenirii, iar ultima ca vîrsta de fier.
- ⁵⁷ „De o ființă cu mine”: *lit.* „făcuți din mine”.
- ⁵⁸ „Dualitate”: contradicție.
- ⁵⁹ „Care făptuiește pentru a sacrifica”: cel pentru care fiecare act este un sacrificiu, o dăruire.
- ⁶⁰ „Sacrificiul prin sacrificiu”: am preferat să păstrăm forma originală a acestei expresii destul de obscură. După cum explicitează și comentatorii indieni, se face o referință la sacrificiul interior. Credem că nu este vorba de un simplu sacrificiu mental, ci de sacrificiul interior al suflurilor vitale și al simțurilor, la care se referă de altfel și strofele următoare. În omologarea dintre microcosmos și macrocosmos, corpul uman este considerat a conține un pantheon interior, analog celui exterior: suflul central sau Sinele (*ātman*) este omologat cu divinitatea supremă (Indra sau Brahman), iar suflurile periferice, ca și simțurile (ambele serii fiind confundate în vechile texte ale *Brāhmaṇelor* și *Upanișadelor*), cu celelalte divinități. În felul acesta, activitatea fiziologică — în primul rînd cea perceptivă — devine un act sacrificial continuu, în care obiectele exterioare sînt sacrificate simțurilor sau suflurilor vitale, iar acestea din urmă, la rîndul lor, sacrificate suflului central. Suflul central, împreună cu restul suflurilor, poate fi, și el, sacrificat divinităților exterioare.
- ⁶¹ „Recitării *Vedelor*”: sk. *svādhyāya* are două accepții: prima sa accepție se referă la recitarea pentru sine a *Vedelor*, obligație zilnică a fiecărui brahman, iar cea de-a doua accepție se referă la practica yoginilor de a recita silaba sacră „OM”.
- ⁶² „Binele suprem”: sk. *nīḥśreyasa* indică în vechile texte un ideal de fericire terestră; aici se referă la eliberarea spiritului de ignoranță și suferință.

- ⁶³ „Cetatea cu nouă porți“ : corpul cu cele nouă orificii. Cf. *Atharva-Veda*, X, 8,43 : „lotusul cu nouă porți“ și *Praśna-Upaniṣad*, IV, 3 : „focurile suflurilor vitale (*prāṇa*) veghează în această cetate“. Porțile sînt cele șapte orificii cefalice (ale urechilor, ochilor, nasului și al gurii) la care se adaugă cele două orificii inferioare, excretorii. Cele șapte orificii cefalice au fost punctul de plecare în aritmologia suflurilor vitale și organelor de simț; astfel s-a ajuns ca termenul „orificiu“ (*khā*) să cumuleze și valoarea semantică „simț“. După *Atharva-Veda* XI, 8, 18 zeii au pătruns în corpul uman după ce zeul Tvaṣṭr, cel care a făurit corpurile tuturor ființelor, a perforat găurile simțurilor, făcînd astfel din om un sălaș al zeilor.
- ⁶⁴ „Natura“ : sk. *svabhāva*, natura proprie a lucrurilor, esența lor, concept diferit de *prakṛti*.
- ⁶⁵ „Înțelepții“ : sk. *pañḍita* are sensul de „învățat“.
- ⁶⁶ „Mîncător de cîini“ : paria, cei în afara castelor, care nu făceau parte din societatea brahmanică.
- ⁶⁷ „Creația a fost învinsă“ : cei cu mintea egală au depășit existența fenomenală, ajungînd la realitatea ultrafenomenală (*brahman*).
- ⁶⁸ „Rși“ : personaje mitologice, poeți înțelepți, autorii presupuși ai *Vedelor* (cărora le-au fost revelate imnurile vedice). Textele mai recente vorbesc de cei șapte Rși (*saptarṣi*), considerîndu-i străbuni eponimi ai clanurilor brahmanice. În astronomie, cei șapte Rși corespund constelației „Ursa Mare“. Într-o accepție nemitologică, termenul desemnează înțelepții sau anahoreții sanctificați prin viața lor austeră.
- ⁶⁹ „Dorință“ : traducere foarte aproximativă a sk. *saṅkalpa*, ce nu-și găsește un echivalent în vocabularul nostru, din cauza multiplelor sale valori semantice. Termenul sanskrit se referă la capacitatea de a concepe un act mental sau de a-l traduce în faptă, reunind concomitent sensurile de „reprezentare“, „voință“, „hotărîre“ și „dorință“.
- ⁷⁰ Strofă care — ca și cele ce urmează — este obscură, pretîndu-se la diverse traduceri, deoarece oferă un joc de cuvinte făcut posibil de polisemia sk. *ātman*, care poate fi tradus prin pronumele reflexiv singular, prin „trup“ și prin „Sine“ (eul absolut, opus celui fenomenal).
- ⁷¹ „Neclintit“ : sk. *kūṭastha*, *litt.* „cel care stă în virf“.

- ⁷² „Dorință“ : sk. *saṃkalpa* (vezi nota 69).
- ⁷³ Strofa reia un pasaj din *Iśa-Upaniṣad*, 6 : „cel care vede toate ființele numai în *ātman*, și *ātman*-ul în toate ființele“.
- ⁷⁴ „Care, prin asemuire cu Sinele, privește pretutindeni la fel“ : care a anulat antinomiile și suferința, așa cum sint anulate în Sinele pe care *Upaniṣadele* îl descriu „cliberat de orice păcat, fără bătrînețe, fără moarte, fără suferință“ (*Chāndogya-Upaniṣad*, VIII, 7, 1).
- ⁷⁵ „Exercițiu repetat“ : sk. *abhyāsa*, *litt.* „aplicare“, „realizare practică“, desemnează în Yoga și în literatura tantrică efortul desăvîrșirii spirituale. Cf. *Yoga-sūtra*, I, 12 : „prin exercițiu repetat și renunțare [se obține] suprimarea acestei [agitații mentale]“.
- ⁷⁶ „Lipsit de amîndouă“ : de credință și de yoga.
- ⁷⁷ „Brahman-Cuvîntul“ : sk. *śabdabrahman* desemnează *Vedele* care sînt corpul sonor al lui Brahman. Cf. *Maitry-Upaniṣad* VI, 22 : „în adevăr, sînt doi Brahman ce trebuie cunoscuți : Brahman-Cuvîntul și Cel Suprem“. În gîndirea filosofică postupaniṣadică, la Bhartṛhari și în Vedānta, se dezvoltă o filosofie a cuvîntului, în care *śabdabrahman* este considerat realitatea supremă care generează lumea. Rădăcinile acestei concepții pleacă din *Rig-Veda* (X, 71 și 125), unde cuvîntul (*vāc*) este identificat cu Brahman.
- ⁷⁸ „Sinele individual“ (*jīva bhūta*) : *litt.* „elementele vieții“, este consubstanțial cu Spiritul suprem și unic, fiind suportul transcendent al vieții organice.
- ⁷⁹ „Lume“ : sk. *jagat*, *litt.* „ceea ce se mișcă“.
- ⁸⁰ „Ce-i omenesc“ : sk. *pauruṣa*, poate fi tradus și prin „bărbăție“.
- ⁸¹ „Neclintit“ : nesupus devenirii.
- ⁸² „Iluzia“ (*māyā*) : în această strofă, spre deosebire de IV, 6 (vezi nota 54), conținutul termenului aproximează valoarea filosofică pe care i-o dă vedantinul Śaṅkara : lumea fenomenală (*prakṛti*) alcătuită din cele trei Tendințe creează o iluzie care tulbură conștiința, fără a fi ea însăși o iluzie, ca la Śaṅkara.
- ⁸³ „Starea demonică“ : sk. *asura*, *litt.* „ne-zeu“, tradus în general prin „demon“, este o ființă mitologică răufăcătoare. Toți demonii sînt fiii lui Diti și Danu, cei doi vrăjmași ai zeilor, care sprijină pe demonul-șarpe Vṛtra în lupta sa cu Indra (cf. infra IX, 12 ; XVI, 6 sqq.). Trebuie să amintim că această etimologie și concepție

despre *asura* este tardivă; în mitologia primitivă a *Vedelor*, *asura* (derivat de la *asu*, „viață”) avea aceeași accepție cu *deva*, „zeu”; curînd însă, chiar în imnurile tardive din *Rig-Veda*, fonemul inițial [a] care face parte din tema cuvîntului a fost considerat ca un prefix negativ, dînd termenului o valoare peiorativă, așa cum va fi consacrată în mitologia ulterioară.

⁸⁴ „Rînduieli”: sk. *niyama*, litt. „regulă”, „prescripție” cu caracter religios.

⁸⁵ „Își urmează natura lor proprie”: litt. „sînt constrinși de natura lor proprie”.

⁸⁶ Cf. nota 27.

⁸⁷ Pentru mitologia *Brāhmaṇelor* și *Upanișadelor* realitatea este triplă: (1) macrocosmosul (*adhidaivata*) cu elementele sale sacre (spațiul, soarele, focul, luna, aerul, apa și pămîntul), (2) microcosmosul (*adhibhūta*) viețuitoarelor și în primul rînd al omului, alcătuit din trup și sufluri vitale omologate pe plan divin cu elementele macrocosmosului, și (3) realitatea sacrificială (*adhiyajña*), mezocosmosul care mediază între macro- și microcosmos, creînd armonia și stabilitatea întregii lumi, prin transferurile magice pe care le efectuează.

⁸⁸ „Natura proprie”: textul nu precizează despre a cui natură proprie este vorba. Unii traducători subînțeleg că se referă la Brahman, alții la persoana umană. Am preferat să păstrăm incertitudinea textului.

⁸⁹ Importanța ultimului gînd — cel din clipa morții — pentru destinul ulterior al conștiinței este o temă care capătă mare importanță în religiile indiene care acceptă ideea grației divine. Tema este însă mai veche; ea este implicată în mod aluziv în *Chândogya-Upanișad*, III, 14, 1 și într-un mod explicit în *Praśna-Upanișad*, III, 10.

⁹⁰ „Poetul”: sk. *kavi* desemnează poeții demiurgi care, făurind *Vedele*, iau parte la ordinea lumii pe care o stăpînesc prin magia versului lor.

⁹¹ „De culoarea soarelui de dincolo de tenebre”: cf. *Śvetā-śvatara-Upanișad*, III, 8: „cunosc pe acest mare Spirit (*puruṣa*) de culoarea soarelui de dincolo de tenebre”.

⁹² „Se păstrează caști”: sk. *brahmacārya*, litt. „faptul de a avea o conduită conformă cu prescripțiile vedice”; în textele vechi desemna noviciatul brahmanilor în care se păstra o castitate absolută.

- ⁸³ „Porțile”: cf. supra, nota 63; moartea este precedată de o retragere a suflurilor vitale în cap, care este sediul lor central, de unde vor părăsi ulterior corpul prin „orificiul lui Brahman” (*brahmarandhra*) situat în creștetul capului.
- ⁸⁴ Se continuă ideea din strofa 17, despre zilele și nopțile lui Brahman. În cadrul omologărilor dintre micro- și macrocosmos, creația și distrugerea ciclică a cosmosului sînt asimilate cu ciclurile zilei și ale nopții, ale veghei și ale somnului. În timpul somnului fără vise, simțurile și o dată cu ele lumea exterioară — elementele, zonele cosmice și divinitățile corespunzătoare lor — sînt resorbite în suflul central (*ātman*), pentru a fi proiectate din nou spre exterior în momentul trezirii. Cf. *Śatapatha-brāhmaṇa*, X, 3, 3, 6 și *Kauṣītaki-Upaniṣad*, III, 3.
- ⁸⁵ „Desfășurat”: sk. *tata*, *litt.* „întins”; conform uneia dintre viziunile cosmogonice indiene, întregul conținut cosmic se afla, înainte de creație, conglomerat și nediferențiat, deoarece nu exista spațiul eteric (*ākāśa*) care să le separe. Spațiul a fost creat prin stîlpul cosmic, cu ajutorul căruia divinitatea creatoare a separat cerul de pămînt. După cum remarcă P. Mus, stîlpul cosmic este însuși spațiul, iar tema creației este „ideea dilatării cosmice” (*Barabudur*, t. I, Imprimerie d'Extrême Orient, Hanoi, 1935, p. 452), spațiul fiind mijlocul de diferențiere și opoziție al lucrurilor (cf. nota 11, *Tarka-saṃgraha*).
- ⁸⁶ Începînd cu prezenta strofă și pînă la 27 se reia vechea concepție eschatologică dezvoltată mai ales în *Upaniṣade* (*Chāndogya-Upaniṣad*, V, 10) despre cele două căi: „calea zeilor” (*devayāna*) și „calea străbunilor” (*pitṛyāna*). Prima pleacă din foc, trece prin zone din ce în ce mai luminoase, și ajunge la Brahman care este „lumina luminilor”. Cea de-a doua, plecată din fum, trece prin zona întunecoasă și se oprește în lună, unde se află sălașul celor „plecați” (*Kauṣītaki-Upaniṣad*, I, 2; II, 8). Cei ajunși în lună rămîn acolo pînă la epuizarea meritelor lor, după care revin pe pămînt printr-o succesivă materializare, redevenind succesiv spațiu, vînt, fum, ceață, nor, ploaie și semințe; sub această ultimă formă, intrînd într-o matcă umană sau animală, se renasc după meritele fiecăruia.
- ⁸⁷ Comparația între realitatea ultimă și spațiul eteric (*ākāśa*) pleacă de la faptul că în cosmologia indiană spațiul nu este conceput ca un atribut al materiei — rezumat la tridimensionalitatea percep-

- ției senzoriale — ci ca element de bază al cosmosului, factor atotcuprinzător și omniprezent, principiu al unității, suport al existenței materiale și spirituale. În *Chāndoyga-Upaniṣad* (III, 12, 6 sqq.; 18, 1) Brahman este asimilat în ordine obiectivă cu spațiul eteric, iar în ordine subiectivă cu spațiul spiritual din interiorul inimii (cf. *Bh-g.* XVIII, 6).
- ⁹⁸ Durata existenței lumii este echivalată cu o zi a lui Brahman și cu o mie de *yuga* (cf. nota 56).
- ⁹⁹ „Credincioși legămintelor“: respectînd legămintele de asceză și îndatoririle religioase.
- ¹⁰⁰ „Strădania sacrificiului“: sk. *kratu* desemnează forța și efortul religios al omului pios în lupta cu răul; în textele tardive denumeste sacrificiul Somei.
- ¹⁰¹ „Mantra“: vers vedic, formulă rituală cu valoare magică.
- ¹⁰² „Silaba [sacră] OM“: este considerată în toate religiile indiene ca simbol al realității supreme.
- ¹⁰³ „*R̥k*, *Sāman* și *Yajus*“: cele trei *Vede* principale, respectiv *Rig-Veda*, *Sāma-Veda* și *Yajur-Veda*.
- ¹⁰⁴ „Soma“: sucul plantei *soma* care joacă un rol important în sacrificiul și mitologia vedică, unde este ridicată la rangul de divinitate, legată de simbolismul acvatic și lunar (imortalitate, fertilitate).
- ¹⁰⁵ „Cel ce este stăpîn peste zei“: Indra.
- ¹⁰⁶ „Ducere și întoarcere“: între lumea pămîntească și cea cerească.
- ¹⁰⁷ Aluzie la sacrificiul de tip *pūja*, prezent în religiile tardive, net deosebit de cel vedic întrucît este lipsit de mediația focului și a preotului, permițînd un contact direct între adorator și obiectul adorației sale.
- ¹⁰⁸ „Om bun“: sk. *sādhu* are și accepția de „sfînt“.
- ¹⁰⁹ „Matcă a păcatului“: matcă în care se renaște pentru ispășire.
- ¹¹⁰ „*Vaiśya*“: casta a treia, a negustorilor și meseriașilor.
- ¹¹¹ „*Sūdra*“: casta ultimă, a servitorilor.
- ¹¹² „Întruchipare“: sk. *vibhūti*, litt. „manifestare“ (a forței divine).
- ¹¹³ „Cu suflurile vitale plecate la mine“: aluzie la adorarea divinității prin sacrificiul suflurilor vitale (cf. nota 60).

- 114 „*Aditya*“ : fiu al zeiței Āditi, mama zeilor.
- 115 „*Marīci*“ : fiu al lui *Brahmā*.
- 116 „*Maruṭi*“ : (sing. *marut*), grup de zeități minore, prezente încă în mitologia vedică unde simbolizau vîntul și furtuna.
- 117 „*Sāman*“ : *Sāma-Veda*.
- 118 „*Vāsava*“ : epitet al lui Indra, căpetenie a zeilor Vasu.
- 119 „*Rudraṣi*“ : (sing. *Rudra*) — un grup de zei care-l însoțesc și-l asistă pe Śiva.
- 120 „*Śaṃkara*“ : zeul Śiva.
- 121 „*Stāpînul bogățiilor*“ : zeul Kubera care comanda armata demonilor *Yakṣa* și *Rakṣas*, păzitori ai comorilor ascunse în pămînt.
- 122 „*Bṛhaspati*“ : personaj mitic, preot al zeilor pentru ritualele lor domestice. Etimologia termenului îl definește ca „stăpîn al rugăciunii“, funcție pe care o îndeplinește în mitologia vedică. În literatura postvedică este divinitatea elocinței și a înțelepciunii.
- 123 „*Skanda*“ : zeu al războiului, fiu al lui Śiva.
- 124 „*Bṛghu*“ : cel mai important dintre marii Ṛṣi.
- 125 „*Nārada*“ : cel mai important dintre divinii Ṛṣi.
- 126 „*Gandharva*“ : divinități minore, muzicanți cerești a căror căpetenie este *Citraratha*.
- 127 „*Cei ce au atins desăvîrșirea [spirituală]*“ : sk. *siddha* are și sensul de ființă semidivină, dotată cu puteri magice.
- 128 „*Uccaiḥśravas*“ : regele cailor, născut din oceanul primordial.
- 129 „*Airāvata*“ : elefant mitic, vehicol al zeului Indra.
- 130 „*Kandarpa*“ : zeul iubirii.
- 131 „*Vāsuki*“ : șarpe mitic.
- 132 „*Nāga*“ : șerpi mitici.
- 133 „*Ananta*“ : „cel fără sfîrșit“, șarpele ce plutea pe apele primordiale, de dinaintea creației, purtîndu-l pe Viṣṇu adormit.
- 134 „*Aryaman*“ : străbunii zeificați au ca șef pe *Aryaman*.
- 135 „*Yama* — pentru stăpîni“ : joc de cuvinte bazat pe etimologia *YAM*-, „a stăpîni“.
- 136 „*Prahlāda*“ : căpetenia demonilor *Asura*, numiți și *Daitya*, „fi ai lui Diti“.

- 137 „Timpul — pentru cei ce țin numărătoarea“: joc de cuvinte bazat pe etimologia *KAL-*, „a număra“ a cuvîntului *kāla*, „timp“.
- 138 „Fiul lui Vinatā“: pasărea mitică Garuḍa, vehicul al zeului Viṣṇu — dușmanul șerpilor Nāga.
- 139 „Makara“: monstru marin, emblemă a zeului iubirii, Kāma.
- 140 „Fiica lui Jahnu“: Gangele.
- 141 „Dvandva“: termen gramatical indian desemnînd cuvintele compuse ai căror termeni se află în relație de coordonare.
- 142 „Între ce este femeiesc“: toate substantivele care urmează sînt de genul feminin, în textul original.
- 143 „Gāyatrī“: termen în prozodia indiană, desemnînd un metru compus din 3×8 silabe.
- 144 „Mārgaśīrṣa“: termen calendaristic indian desemnînd luna care corespunde unei perioade din decembrie și noiembrie.
- 145 „Vṛṣṇi“: numele unui trib care îl adora pe Vāsudeva.
- 146 „Vyāsa“: înțelept legendar căruia i se atribuia compunerea unor imnuri vedice, a *Mahābhāratei* și altor texte.
- 147 „Uśanas“: cel mai faimos Rṣi, preceptor al demonilor Asura.
- 148 „Întrupare a tuturor minunilor“: *litt.* „alcătuit din toate minunile“.
- 149 „*Svasti*“: formulă reverențioasă și auspicială.
- 150 „Uṣmapa“: „cei care sorb aburii [mîncărilor]“ sînt străbunii (*pitr*).
- 151 „Focul Timpului de Apoi“: *sk. kālānala*, focul care distruge universul la încheierea unui ciclu cosmic.
- 152 „[Atot]puternic“: *sk. pravṛddha*, are și sensul de „bătrîn“, „străvechi“.
- 153 „A trage lumea înapoi“: a retrace lumea din forma ei manifestată în cea nemanifestată, a o distruge.
- 154 „Savyasācin“: epitet al lui Arjuna, care se referă la capacitatea acestuia de a se servi în luptă de mîna stîngă, tot așa de bine ca și de cea dreaptă.
- 155 „Cel de dincolo“: încă din imnul creației din *Rig-Veda* X, 129, se vorbea despre realitatea ultimă ca fiind dincolo de Ființă (*sat*) și de Neființă (*asat*). În *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II, 2, 1 se vorbește de Brahman ca despre cel „mai presus de ceea ce există și de ceea

ce nu există“, iar în *Śvetā-śvatara-Upaniṣad*, IV, 18 se spune că Brahman nu este „nici Ființă, nici Neființă“.

¹⁵⁶ „Străbunul“: divinitatea primordială.

¹⁵⁷ „Cei ce au trup“: conștiința legată de trup dobândește cu greu realitatea nemanifestată.

¹⁵⁸ „După aceea“: după moarte.

¹⁵⁹ „Concentrarea minții“ (*dhyāna*): este o etapă în tehnicile yoga.

¹⁶⁰ „Cîmpul“: sk. *kṣetra* desemnează lumea obiectivă și tot ce este străin conștiinței pure numită „cunoscătorul cîmpului“ (sk. *kṣetrajña*).

¹⁶¹ „Versuri“: sk. *chandas*, versurile *Vedelor* sau ale *Upaniṣadelor*.

¹⁶² „*Brahma-sūtra*“: titlul textului de bază al sistemului Vedānta, atribuit lui Bādarāyāna (secolele IV—V). Prezența acestui titlu constituie pentru R. Garbe un argument că strofa respectivă este o interpolare. Totuși, s-ar putea ca titlul să fie mai vechi decât textul lui Bādarāyāna, deoarece *Brahma-sūtra* este rezultatul unor elaborări succesive (cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Védānta*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1937, p. 13).

¹⁶³ „Încăl una“: simțul intern (*manas*) numit și cea de-a unsprezecea forță (*indriya*).

¹⁶⁴ Elementele enumerate în strofa aceasta corespund celor douăzeci și patru de principii (*tattva*) din sistemul Sāṃkhya, care alcătuiesc natura (*prakṛti*).

¹⁶⁵ „Gîndirea“: sk. *cetanā*, face parte și ea din lumea obiectivă a „cîmpului“, fiind deosebită de Spirit care este conștiință pură. Deosebirea dintre gîndire (*cetanā*) și conștiința Spiritului rezultă, după cum sublinia O. Lacombe (*op. cit.*, p. 127), din faptul că gîndirea este obiectivabilă și cognoscibilă, constituind în concepția indiană o zonă de trecere între subiectul pur și obiectul său.

¹⁶⁶ „Cunoașterea adevărului“: se poate traduce și prin „adevărata cunoaștere“, din cauza incertitudinii pe care o prezintă forma compusă a expresiei în limba sanscrită.

¹⁶⁷ Întreaga strofă reia epitetul care îi sînt atribuite lui Viśvakarman (creatorul lumii) în *Rig-Veda*, X, 81, 3 și în *Śvetā-śvatara-Upaniṣad* III, 3 — Sinelui (*ātman*) asimilat cu Rudra.

¹⁶⁸ „Părint“: se poate traduce și prin „iluminînd“.

- ¹⁶⁹ „Nu-și lovește singur Sinele“ : nu face rău nici unei ființe, fiind conștient de identitatea Sinelui său cu Sinele celorlalte ființe.
- ¹⁷⁰ „De aici“ : din această lume.
- ¹⁷¹ „Porțile“ : organele senzoriale; cf. supra nota 63 și 93.
- ¹⁷² Se reia tema arborelui cosmic, prezentată prima dată în *Rig-Veda* I, 24, 7. În *Kāṭha-Upaniṣad*, VI, 1 se vorbește de „smochinul etern cu rădăcina în sus și crengile în jos“, reprezentând pe Brahman și nemurirea în care sînt așezate toate lumile. Brahman este rădăcina cerească a lumii, după cum lăsa să se înțeleagă un alt pasaj din *Śvetā-śvatara-Upaniṣad*, III, 9. Interpretarea din *Bh.-g.* a imaginii pomului răsturnat diferă de cea upanișadică, arborele nemaifiind o realitate eternă, ci o iluzie care trebuie tăiată.
- ¹⁷³ „De aici“ : din această lume.
- ¹⁷⁴ „Ele“ : simțurile externe și cel intern.
- ¹⁷⁵ „Vaiśvānara“ : principiul ignic universal aflat în stomacul viețuitoarelor unde asigură mistuirea (vezi nota 8 la *Tarka-saṃgraha*).
- ¹⁷⁶ „Cel pe care-l dezvăluie toate *Vedele*“ : *litt.* „cel ce este cunoscut prin toate *Vedele*“.
- ¹⁷⁷ „*Vedānta*“ : sfîrșitul *Vedelor*, desemnează *Upanișadele*.
- ¹⁷⁸ Strofa face aluzie la școala Cārvāka. Totuși, Garbe acreditează ipoteza că aluzia s-ar referi la sistemul Vedānta; el citează în acest sens *Taittirīya-Upaniṣad*, II, 6, care afirmă că lumea s-a născut din dorința Sinelui suprem de a se multiplica.
- ¹⁷⁹ „Treapta cea mai de jos“ : a ființelor inferioare.
- ¹⁸⁰ „Śāstra“ : textele care reglementează normele de viață în tradiția brahmanică; cel mai cunoscut dintre ele este cel al lui Manu.
- ¹⁸¹ „Aici“ : în lumea aceasta.
- ¹⁸² „Mulțimea elementelor“ : *sk. bhūtagrāma* este o expresie care poate fi susceptibilă și de altă interpretare decît cea adoptată în general ca referindu-se la elementele constitutive ale ființelor. Credem că expresia poate fi interpretată ca referindu-se la „mulțimea ființelor“ divine care alcătuiesc pantheonul interior. Cf. supra nota 33. Cf. *Atharva-Veda* XI, 8, 18 : „divinitățile sălășluiesc în trupul [uman] ca vitele în grajd“. Aceeași *Vedă* (X, 8, 9) compara trupul omenesc cu un vas în care locuiesc cei șapte Rși, iar *Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad*, (II, 2, 3) îi identifica pe aceștia cu cele șapte sufluri vitale.

- ¹⁸³ „Adorarea... învățătorului”: vezi nota 16.
- ¹⁸⁴ Asceza trupului, a cuvîntului și a minții, la care se referă strofele 14—16, este întilnită și în Buddhism.
- ¹⁸⁵ „Vas ales”: expresie legală de imensul prestigiu de care se bucură vasul — și recipientul în general — în lumea indiană, unde este adorat ca o emblema cosmică și divină. „A face din cineva un vas ales” reprezintă forma metaforică a sensului de „a cinsti”, „a adora”.
- ¹⁸⁶ „OM TAT SAT”: formulă rezumînd întreaga ontologie upanișadică; ea este compusă din silaba sacră OM, din pronumele demonstrativ neutru *tat*, „acesta” și din participiul prezent neutru al verbului *AS-*, „a fi”; *sat*, „ceea ce există”, „Ființa”.
- ¹⁸⁷ „Asat”: „ceea ce nu există”, „Neființa”.
- ¹⁸⁸ „Nici aici, nici dincolo”: nici în lumea aceasta, nici în cealaltă.
- ¹⁸⁹ „Temelia”: trupul.
- ¹⁹⁰ „Instrument”: funcția sau organul senzorial.
- ¹⁹¹ „Ceea ce-i divin”: sk. *daivam*, poate fi înțeles fie ca „voința divină”, „soartă”, fie în sens direct, ca divinitate care sălășluiește în interiorul fiecărei ființe.
- ¹⁹² „Mîndria”: sk. *mada* are și sensul de excitație alcoolică sau sexuală.
- ¹⁹³ „Cu care te-ai născut”: pentru care te-ai născut.
- ¹⁹⁴ „[Re]căpătată aducerea aminte”: Arjuna își reamintește de ceea ce este el cu adevărat, de legea lui proprie (*svadharma*) și de obligațiile care decurg din ea; toată suferința lui a fost produsul unei amnezii.
- ¹⁹⁵ „Sînt în picioare”: în strofa I, 47, Arjuna, descumpănit, se așezase în carul său de luptă, lăsînd să-i cadă arcul din mînă.

सांख्यकारिका

SĀM̐KHYA-KĀRIKĀ



NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ

Textul *Sāṃkhya-kārikā*, alcătuit de Īśvarakṛṣṇa, își datorează faima sa nu numai faptului că este cel mai vechi text al școlii Sāṃkhya, dar și formei sale concise, elegante și clare, care îl face să fie una dintre cele mai izbutite realizări ale genului — cel al poemelor filosofice.

Istoria textului nu permite fixarea unei cronologii exacte; în orice caz, apare ca un fapt bine stabilit că *Sāṃkhya-kārikā* exista în secolul al VI-lea al erei noastre, deoarece făcea parte din grupul textelor pe care călugărul buddhist Paramārtha le-a luat cu sine la plecarea sa în China (în anul 546), unde ulterior l-a și tradus în chineză. Data redactării sale înainte de acest termen este controversată; supozițiile pleacă de la informațiile furnizate de tradiția chineză; aceasta îl situează pe autorul textului (pe care ei îl numesc Vindhyavāsa) înaintea marelui filosof buddhist Vasubandhu, a cărui cronologie este și ea plină de incertitudini (între secolele IV și V). În consecință, Īśvarakṛṣṇa poate să fi trăit la începutul secolului al V-lea, în perioada de înflorire a literaturii sanskrite din timpul dinastiei Gupta¹, contemporan cu Kālidāsa. Alți specialiști, cum ar fi S. K. Belvalkar, refuzând să identifice pe Īśvarakṛṣṇa cu Vindhyavāsa, cum s-a admis de către cei mai mulți, îl consideră pe acesta din urmă ca un discipol al lui Vārṣaganya, care la rîndul său a fost unul dintre discipolii lui Īśvarakṛṣṇa²; în felul acesta, cronologia textului ar fi împinsă mai înapoi cu aproape două secole, situîndu-se în secolele I—II.

¹ A. B. KEITH, *The Sāṃkhya System*, Association Press-Calcutta, Oxford University Press — London, 1924, p. 79.

² *Mātharavṛtti and the date of Īśvarakṛṣṇa*, Bhandarkar commemoration volume, 1917, p. 177.

Nici conținutul textului nu este în afară de anumite incertitudini : cele 72 de strofe figurează în totalitatea lor în traducerea chineză a lui Paramārtha, însă comentatorul indian Gauḍapāda (secolul al VIII-lea) nu le comentează pe ultimele trei; din acest fapt s-a putut emite ipoteza că strofele 70—72 ar reprezenta o interpolare ulterioară. Strofele respective conțin date referitoare la istoria doctrinei Sāṃkhya, pe care Kapila ar fi împărtășit-o lui Āsuri, acesta lui Pāṇcaśikha, iar Īśvarakṛṣṇa ar fi dat în textul său un rezumat al acestei învățături. S-ar putea ca Gauḍapāda să nu le fi inclus în comentariul său, deoarece relatările istorice pe care le conțin nu fac parte din doctrina propriu-zisă.

Indiferent de istoricitatea personajelor menționate în ultimele strofe, care este foarte controversată³, rezultă în mod neîndoiebnic că textul lui Īśvarakṛṣṇa presupune existența unor alte texte anterioare care s-au pierdut. Singurul dintre ele, *Ṣaṣṭitantra*, menționat de Īśvarakṛṣṇa, este atribuit de către tradiția chineză lui Pāṇcaśikha, însă s-ar putea tot atât de bine ca sub titlul respectiv să se ascundă o denumire a celor șaizeci de subiecte sau „învățăături“ de care se ocupă doctrina Sāṃkhya. În rest nu s-a păstrat nici un nume al vreunui text Sāṃkhya.

Ulterior apar două comentarii importante la *Sāṃkhya-kārikā* : *Gauḍapādabhāṣya*, „Comentariul lui Gauḍapāda“, și *Māṭharavṛtti*; cel de-al doilea nu s-a păstrat în forma lui originală, iar versiunile sale tardive prezintă numeroase asemănări cu comentariul tradus în chineză de Paramārtha. Relațiile dintre comentariul lui Paramārtha și cele ale lui Gauḍapāda și Māṭhara au fost foarte controversate în ce privește filiația dintre ele, și implicit cronologia lor. În cele din urmă s-a acceptat posteritatea lui Gauḍapāda față de autorul comentariului tradus de Paramārtha și posibilitatea ca analogiile dintre ele să se explice prin derivarea tuturor dintr-o sursă comună.

Comentariul lui Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea), *Sāṃkhya-tattvakaumudī* („Clarul de lună al Principiilor Sāṃkhya“) reușește să corespundă prin virtuțile sale titlului său, constituind o clară și pătrunzătoare exegeză a textului lui Īśvarakṛṣṇa. *Jayamaṅgalā*, deși se pare a fi anterior textului lui Vācaspati Miśra, este lipsit de importanța acestuia.

³ Asupra literaturii în această problemă, vezi M. ELIADE, *Yoga*, p. 362.

Sāṃkhya-pravacana-sūtra, pe care tradiția îl atribuie lui Kapila, legendarul autor al sistemului, datează de fapt din secolul al XIV-lea și s-a bucurat de un mare renume, fiind obiectul unor multiple subcomentarii, dintre care cele mai numeroase sînt cele ale lui Aniruddha (secolul al XV-lea) și Vijñāna Bhikṣu (secolul al XVI-lea). Acesta din urmă încearcă o reconciliere a dualismului *Sāṃkhya* cu monismul Vedānta. *Tatvasamāsa*, pe care Max Müller⁴, considerîndu-l cel mai vechi text, l-a luat drept bază în expunerea sistemului, este un text tardiv, care nu-și justifică prin cronologie prestigiul și popularitatea pe care și le-a dobîndit în lumea indiană⁵.

Sāṃkhya-kārikā consemnează filosofia *Sāṃkhya* într-o formă clasică, diferită de cea sub care se găsește expusă anterior, incidental, în literatura *Upanișadelor* tardive, a textelor medicale, epice sau în textele *Sāṃkhya* tardive.

Comparat cu textele de bază ale celorlalte sisteme filosofice indiene, *Sāṃkhya-kārikā* expune într-o formă mult mai clară punctele principale ale doctrinei sale; fiecare strofă este perfect inteligibilă și relativ lipsită de ambiguitățile pe care le implică de obicei redactarea laconică a textelor de bază (*sūtra*) într-o formă mnemotehnică, inerentă unei tradiții filosofice orale cum este cea indiană. Totuși, textul nu se poate dispensa de un comentariu pe care noi l-am inclus în notele care însoțesc fiecare strofă. Sistemul *Sāṃkhya*, la fel cu Buddhismul și cu Vedānta, urmărește eliberarea insului de suferința pe care o implică condiția umană. Mijlocul de eliberare este cunoașterea „Principiilor” ultime (*tattva*) și a relațiilor care există între ele; întrucît eliberarea se obține exclusiv prin cunoaștere, fără a se recurge la ajutorul vreunei intervenții de ordin divin, *Sāṃkhya*, sub forma sa clasică, apare ca un sistem raționalist. Cunoașterea „Principiilor” ultime și a relațiilor dintre ele constituie o discriminare și s-ar părea că însuși numele sistemului își justifică etimologia prin tehnica sa discriminativă, deoarece *sāṃkhya* înseamnă „număr”, „enumerare” și „discriminare”.

La originea lumii și a suferinței stau două mari realități eterne și opuse: Spiritul (*puruṣa*) și Natura (*prakṛti*), care dețin același rang ontologic; Spiritul, Principiul masculin, este multiplu, capabil

⁴ *The six systems of Indian philosophy*, Longmans, Green and Co., London, 1928, p. 275.

⁵ KEITH, *The Sāṃkhya System*, p. 101.

de cunoaștere și inactiv, în timp ce Natura, Principiul feminin, este unică, lipsită de cunoaștere, capabilă de manifestare prin transformarea ei. Cît timp Natura nu-și dezvoltă potențele sale și rămîne nediferențiată, într-un echilibru static, similar cu cel al Spiritului, dar separată de acesta, suferința nu este posibilă; drama și suferința încep prin unirea Spiritului cu Natura, unire care generează lumea sensibilă și ființele. Prin unirea Spiritului cu Natura, aceasta din urmă încetează să mai fie statică: cele trei *guṇa*, „Tendințe“ (*sattva*, *rajas* și *tamas*) care o alcătuiesc ies din starea lor de echilibru caracteristică Naturii nemanifestate (*avyakta*), supranumită „Natură Primordială“ (*mūlaprakṛti*) sau Cel Prestabilit (*pradhāna*).

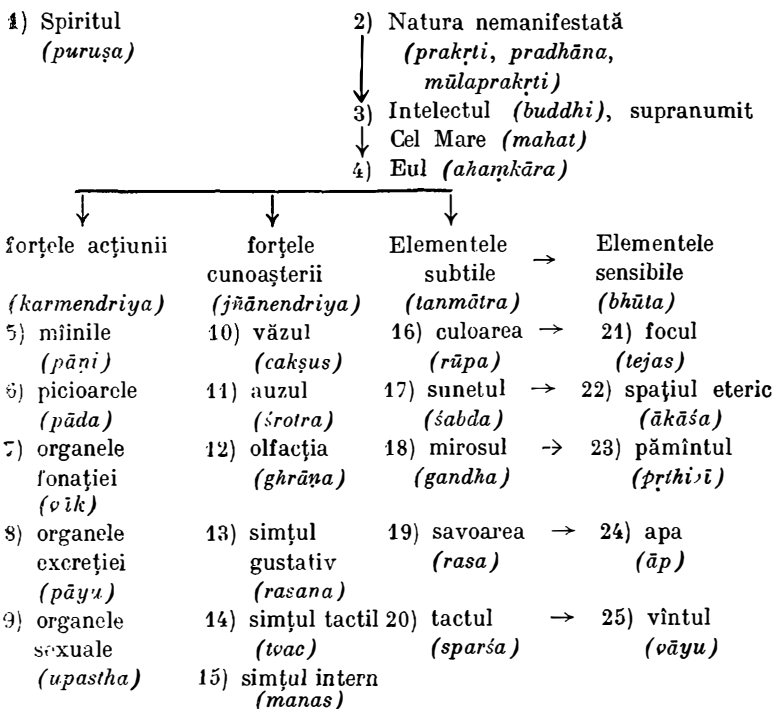
Manifestarea presupune intrarea în joc a virtuților pe care le deține fiecare dintre cele trei „Tendințe“, virtuți ce dau socoteală de aspectele calitative fundamentale atît ale fenomenelor fizice cît și psihice.

Sattva este „Tendința“ aducătoare de lumină, limpezime, facilitare, inteligență, bunătate și fericire, fiind cel mai fast element al triadei; de aceea ea va predomina în Principiul Intelectului (*buddhi*, *mahat*) și tot ea este cea care va precumpăni în alcătuirea lumii paradisiace. *Rajas* are drept virtute dinamismul fizic și psihic, generînd contradicția și suferința; este Tendința care stăpînește lumea umană. *Tamas* este obscuritate, inerție și ignoranță, confuzie și depresiune psihică; lumea infraumană este sub stăpînirea acesteia. Cît timp se echilibrează, în Natura nemanifestată, „Tendințele“ constituie virtualitatea lumii; ruperea echilibrului dintre ele actualizează lumea, dînd naștere devenirii și manifestării celorlalte „Principii“ (*tattva*).

Primul care apare dintre „Principii“ este cel al „Intelectului“ (*buddhi*), supranumit și „Cel Mare“ (*mahat*), și constituie cea mai înaltă ipostază a Naturii. În acesta precumpănește „Tendința“ *sattva* iar întîietatea care-i revine în cosmologia Sāṃkhya se justifică prin faptul că fiind cel mai apropiat, prin virtuțile sale, de Spiritul care este conștiința pură, el va putea mijloci relația dintre Spirit și Natură, se va preta la falsa identificare, la participarea Spiritului la Natură, dar tot prin el se va putea realiza discriminarea și separarea lor în momentul eliberării Spiritului.

Din intelect va lua naștere Principiul „individuației“ sau „Eul“ (*ahaṃkāra*, *litt.* „cel care face Eul“). Sub acțiunea celor trei Tendințe, procesul manifestării și al diferențierii va continua plecîndu-se de la *ahaṃkāra* în trei serii distincte. Prin precumpănirea Tendinței

sattva, vor lua naștere cele cinci forțe ale cunoașterii (*jñānendriya*) localizate în cele cinci organe de simț, precum și „simțul intern“ (*manas*). Prin precumpănirea Tendinței *rajas* se vor diferenția cele cinci forțe ale acțiunii (*karmendriya*) localizate în mîini, picioare, în organele fonației, excreției, precum și în organele sexuale. În sfîrșit, prin precumpănirea Tendinței *tamas* se vor manifesta și cele cinci *tanmātra*, „Elementele subtile“, aspectul ultrafenomenal al celor cinci „Elemente“ sensibile; ele sînt clasificate după schema celor cinci simțuri. Sunetul (*śabda*), tactul (*sparsā*), culoarea (*rūpa*), savoarea (*rasa*) și mirosul (*gandha*) vor genera, fiecare dintre ele, respectiv spațiul eteric (*ākāśa*), vîntul (*vāyu*), focul (*tejas*), apa (*āp*) și pămîntul (*pr̥thivī*), care constituie cele cinci Elemente ale lumii sensibile. Întreaga ontologie Sāṃkhya se rezumă la cele douăzeci și cinci de „Principii“ (*tattva*) care se pot figura în această schemă:



Din examinarea schemei de mai sus, decurge o primă constatare importantă pentru ontologia Sāṃkhya: „Principiile“ 3—25 care fac parte din Natura manifestată (*vyakti*) nu sînt toate realități sensibile. Ontologia Sāṃkhya dă o accepție proprie — mult lărgită — conceptului de „manifestare“: epitetul *vyakti*, „manifestat“, „evident“ este aplicat atît „Principiilor“ care constituie obiectul experienței empirice — cum sînt cele cinci Elemente sensibile 21-25, — cît și altor Principii (3, 4, 16—20), care, neconstituind obiectul experienței senzoriale, pot fi deduse numai din efectele lor. Înțelesul cuvîntului „manifestare“ echivalează mai degrabă cu cel de „formă“ concepută în sens larg, în care intră atît formele sensibile cît și cele ultrasensibile.

Natura primordială și nemanifestată apare astfel ca matca tuturor formelor; „manifestarea“ este concepută ca o *transformare* (*vikāra*), ca o trecere spre noi modalități ontologice, iar conceptul de Natură se definește prin capacitatea de a produce transformări; de aceea, „Principiile“ 3, 4, 17—20, deși sînt „transformări“, sînt considerate, totodată, ca „Natură“, întrucît, la rîndul lor, generează alte „Principii“. În schimb, restul „Principiilor“, printre care figurează cele cinci Elemente ale universului material nu sînt considerate ca Natură, ci numai transformări ale acesteia; toate existențele care vor rezulta din combinarea lor nu pot fi considerate drept noi modalități ontologice, ci simple configurații caleidoscopice. Pentru a pătrunde în ontologia Sāṃkhya, fără ca să-i falsificăm înțelegerea, trebuie să renunțăm în prealabil la categoriile gîndirii europene, deoarece conceptele acesteia rămîn nu numai inoperante aci, dar riscă să creeze grave confuzii.

Fără îndoială că sistemul Sāṃkhya poate fi considerat ca un sistem realist, însă realul este segmentat și ierarhizat după criterii diferite de cele ale sistemelor europene. Cea mai semnificativă disjunctie este, fără îndoială, cea care separă Principiul conștiinței pure de cele trei Principii care alcătuiesc psihismul — „intelectul“ (*buddhi*), „Eul“ (*ahaṃkāra*) și „simțul intern“ (*manas*); de aceea este foarte greu să asimilăm realismul Sāṃkhya vreunui tip de sistem realist european.

În forma sa clasică, sistemul Sāṃkhya apare ca un net dualism; opoziția între Spirit și Natură, absentă în textele preclasice ale filosofiei Sāṃkhya — unde, ca și în unele texte tardive era integrată printr-o soluție teistă — este prezentată în *Sāṃkhya-kārikā* într-un

mod propriu, care diferă de restul filosofiei indiene, ostilă egalității între Spirit și Natură.

Aici se încearcă o atenuare a antitezei Spirit-Natură printr-o dialectică proprie: Natura, deși este egală în rang ontologic cu Spiritul și opusă acestuia, totuși existența ei se justifică pînă la urmă printr-o subordonare față de Spirit. Natura există pentru a contribui la libertatea Spiritului, ajutîndu-l să ia cunoștință de propria-i esență. Spiritul nu se poate cunoaște pe sine decît la capătul suferințelor pricinuite de participarea lui la drama Naturii, dramă declanșată de însăși unirea lui cu Natura.

Dualismul Spirit-Natură nu este conceput ca o contradicție ireductibilă, un conflict între bine și rău de tip manihean; Natura este mai degrabă un termen complementar Spiritului, iar finalitatea ei nu se opune acestuia. Dinamica Naturii se desfășoară în mod teleologic, scopul ei fiind să contribuie la autonomia Spiritului.

Pentru a dezvălui esența dialecticii Spirit-Natură, *Sāṃkhya-kārikā* recurge la procedeul fenomenologic al succesiunii metaforelor, procedeu constant întîlnit în textele filosofice și religioase ale Indiei: esența unirii celor două Principii ontologice supreme este sugerată succesiv prin relația între un orb și un șchiop care se unesc pentru a putea merge, funcția teleologică a Naturii este sugerată prin mecanismul orb al producerii laptelui pentru hrănirea vițelului, desfășurarea dramei Naturii în fața conștiinței Spiritului — prin spectacolul unei dansatoare care trebuie să ia sfîrșit și, în final, încetarea unirii celor două Principii este redată prin analogia unei femei sfioase care hotărăște să nu se mai arate unui bărbat sau prin indiferența care se instalează între spectator și actor după terminarea spectacolului.

Ceea ce desparte filosofia Sāṃkhya de restul speculației filosofice indiene este poziția sa față de suferință; deși susține, la unison cu întreaga filosofie indiană, că suferința nu face parte din conștiința absolută și că aceasta și-o asumă prin ignoranță și confuzie, totuși sistemul Sāṃkhya nu o consideră ca pe ceva cu totul negativ. Suferința ia parte la alcătuirea Naturii, fiind implicată prin „Tendința” *rajas* în toate manifestările acesteia, și suferinței îi revine rolul major în structurarea experienței care va determina, în final, autonomia Spiritului.

Teleologia Naturii echivalează de fapt cu funcția soteriologică a suferinței, autonomia spirituală în Sāṃkhya fiind o înseninare dobîndită prin lacrimi și suferințe, și nu o simplă ataraxie. De aceea socotim

că tonurile tandre și melancolice ale strofelor 60—61, în care se recunoaște sfioșenia și generozitatea Naturii feminine față de Spiritul masculin, de la care nu primește nimic în schimb, reprezintă mai mult decît o acceptare a Naturii și implicit a suferinței, răsfrîngînd totodată un anumit patos al suferinței, o simpatie pentru condiția carnală a Spiritului.

Sāṃkhya-kārikā deschide astfel o perspectivă soteriologică mai complexă și mai rafinată chiar decît cea din *Bhagavad-gītā*, unde Natura și istoria erau doar acceptate ca o realitate necesară, ce nu putea fi suprimată.

Eliberarea în care Spiritul se înstrăinează de toată drama Naturii — cu ajutorul aceluiași formule de alienare a conștiinței la care a recurs întreaga spiritualitate indiană — este în cazul de față separarea dintre două Principii complementare: cel masculin și cel feminin. Separarea Spiritului masculin de Natura feminină care l-a ajutat să-și împlinească autonomia, cu generozitatea și abnegația unei femei iubite sau supuse, explică de ce eliberarea conștiinței de durere nu este descrisă în termeni la fel de exultanți ca în cele mai multe dintre textele filosofice indiene. Momentul eliberării rămîne suspendat într-o oarecare ambiguitate, ca o seninătate care nu se poate sustrage unor discrete melancolii.

Poziția dualistă a sistemului *Sāṃkhya* îi conferă acestuia marea avantaj de a evita aporia pe care o implică tezele monismului vedāntin. Acesta, opunînd, ca și *Sāṃkhya*, realității fenomenale, principiul absolut al conștiinței pure (*brahman*), nu putea explica existența celei dintîi. Maeștrii școlii Vedānta au avut de ales între două soluții: fie să considere că „lumea este o iluzie“ (*māyā*), fie că este rezultatul „ignoranței“ (*avidyā*); considerate îndeaproape, acestea nu sînt decît pseudosoluții care nu fac decît să îndepărteze rezolvarea problemei, deoarece iluzia și ignoranța, făcînd ele însele parte din realitatea fenomenală, nu pot să justifice existența acesteia în raport cu cea absolută. Emanția relativului din absolut apare în sine ca o contradicție⁶.

Ceea ce conferă dualismului *Sāṃkhya* încă o notă de originalitate și-l situează totodată la antipodul concepției panteiste care domină

⁶ Vezi G. DANDOU, *L'ontologie du Vedānta*, Desclée de Brouwer & Cie, Paris, 1932, dedicată în întregime acestui subiect, precum și O. LA-COMBE, *op. cit.*, p. 65 și 1.

metafizica indiană este faptul că absolutul nu este conceput ca o realitate unică, ci ca o pluralitate de monade dispersate în toate ființele universului. Absolutul rămîne inclus astfel în subiectivitatea fiecărei ființe, ca o realitate strict personală, lipsită de o contraparte obiectivă, cum era *brahman* față de sinele absolut, *ātman*, în *Upanișade* și restul filosofiilor ortodoxe.

Originea sistemului Sāṃkhya și relațiile sale cu celelalte curente indiene au suscitāt vii controverse; o teză care și-a găsit susținători printre cele mai reprezentative figuri ale indianisticii susține că Sāṃkhya ar aparține unei tradiții heterodoxe, distincte de cea upanișadică, fiind înrudită numai cu Buddhismul pe care l-ar fi precedat și influențat. Menținîndu-ne la evidența textelor, trebuie să luăm act de faptul că deși dualismul nu face parte din atmosfera ideilor upanișadice, totuși, terminologia și concepțiile de ansamblu din Sāṃkhya descind în aceeași măsură din aceste texte ortodoxe, ca și Vedānta. De altfel, opoziția dintre Spirit și Natură nu apare netă decît în forma clasică a sistemului; texte care precedă în mod cert pe cel al lui Īśvarakṛṣṇa, cum sînt anumite *Upanișade* tardive, texte epice și cel medical al lui Caraka, conțin o expunere fragmentară a doctrinei Sāṃkhya („Sāṃkhya preclasică”), în care dualismul Spirit-Natură este absent.

Astfel *Śvetāśvatara-Upanișad*, care conține foarte multe noțiuni Sāṃkhya (printre care chiar menționarea nominală a lui Kapila), îmbină Sāṃkhya cu Vedānta în cadrul unei expuneri teiste, în care Natura (*prakṛti*) cu cele trei „Tendințe” ale sale este creată la fel ca și Spiritele, de către Brahman.

Aceeași rezolvare teistă a dualismului Spirit-Natură o întîlnim și în *Bhagavad-gītā*, unde Bhagavat, Stăpînul Divin, Principiul spiritual inactiv și contemplativ, este substratul lumii fenomenale. Cel mai vechi text medical indian, *Caraka-Saṃhitā* (cca secolul I e.n.), în care se găsește cea mai elaborată expunere a doctrinei Sāṃkhya preclasică, identifică Spiritul cu Natura nemanifestată (*avyakta*).

Modul în care este concepută în ontologia Sāṃkhya dinamica „Principiilor” (*tattva*) rămîne strict tributar concepțiilor psiho-cosmologice din *Upanișade*. În ontologia Sāṃkhya aspectul cosmologic este nedisociat de cel psihologic: în manifestarea lumii, prima etapă este apariția „intelectului” (*buddhi*) și din acesta derivă ulterior „Principiile” de acțiune și cunoaștere, cu registrele lor corespunzătoare în lumea fenomenală. Aceasta reamintește întru totul dinamica și

cosmo-psihologia „suflurilor“ (*prāṇa*) din literatura ritualistă și mai ales cea a *Upanișadelor*. Ca și în Sāṃkhya, manifestarea lumii fenomenale coincide în *Upanișade* cu trecerea de la conștiința pură din starea de somn profund (*susupti*) la conștiința diferențiată prin fenomenalitate — cosmogonia fiind asimilată actului trezirii din somnul adânc. În vechile *Upanișade*, centrul ontologic al ființei era reprezentat de către suflul central (*mukhyaprāṇa*), supranumit și *ātman*, „Sinele (absolut)“, consubstanțial cu *Brahman*, „conștiința absolută a lumii“. Acest „suflu central“ era localizat în spațiul intracardiac, replica subiectivă a spațiului cosmic. În timpul somnului, toate simțurile, a căror activitate era făcută posibilă de către „suflul central“, reîntrau în acesta și odată cu ele și registrele cosmice corespunzătoare, pentru a ieși din nou în momentul trezirii: „cînd omul doarme cuvîntul intră în suflul central, în suflul central intră văzul, în suflul central intră auzul, în suflul central intră mintea“ (*Chāndogya-Upanișad* IV 3,3)⁷.

Implicațiile pe plan cosmic ale trecerii de la veghe la somn — și invers — sînt justificate în vechile *Upanișade* printr-o concepție radiatoră a lumii, al cărei centru este ocupat de „suflul central“: „așa precum toate spițele roții sînt îmbucate atît în butuc cît și în obadă, la fel sînt îmbucate în *ātman* toate ființele, toți zeii, toate lumile, toate suflurile, toate trupurile“⁸. Toate suflurile, simțurile, precum și Elementele cosmice corespunzătoare care fuseseră telescopate în suflul central (= *ātman*) în timpul somnului, sînt proiectate în afară în momentul trezirii și astfel se reface și cosmosul: „precum din foc ținesc toate scînteile, la fel din *ātman* ies toate suflurile, toate lumile, toți zeii, toate ființele“⁹. Similitudinile între viziunea cosmo-psihologică a sistemului Sāṃkhya și cea a *Upanișadelor* se continuă și în interpretarea spirituală a respectivelor cosmo-psihologii: după cum în Sāṃkhya desăvîrșirea spirituală implică o anulare a fenomenalității printr-o regresie în care „Principiile“ reîntră unul în celălalt într-o ordine inversă celei care a dus la manifestarea lumii

⁷ Cf. *Śatapatha-brāhmaṇa* X, 3, 3, 6: „cînd un om doarme, în suflul central intră văzul, în suflul central intră mintea (*manas*), în suflul central intră auzul, iar cînd omul se trezește, din suflul central renasc toate“.

⁸ *Bṛhad-āraṇyaka-Upanișad* II, 5, 15.

⁹ *Bṛhad-āraṇyaka-Upanișad* II, 1, 20.

fenomenale, tot așa și în vechile *Upanișade* se vorbește de un sacrificiu interior (*antaram agnihotra, prāṇāgnihotra*), în care se poate descifra o reîntoarcere la principiul primordial printr-o succesivă sacrificare a lumii obiective în simțuri sau sufluri și, ulterior, a acestora în suflul central care este Sinele absolut ¹⁰.

Afinitățile dintre respectivele concepții upanișadice și Sāṃkhya își găsesc o confirmare ulterioară în faptul că în yoga tardivă de tip tantric vor fi preluate atît cosmo-fiziologia Sāṃkhya cît și sacrificiul interior care va fi mult mai dezvoltat și sistematizat.

Cu toată originalitatea soluțiilor sale, Sāṃkhya rămîne solidară prin trăsăturile sale esențiale cu restul doctrinelor soteriologice indiene, atît ortodoxe cît și heterodoxe, în ciuda polemicelor care au avut loc în decursul secolelor. Ca și în Vedānta — doctrina ortodoxă în care problema soteriologică ocupă un loc mai important decît în oricare alta — în Sāṃkhya suferința este rezultată dintr-o iluzie care atribuie în mod nejustificat conștiinței absolute valori și experiențe străine de esența spirituală a acesteia, iar eliberarea constă, la fel, într-o golire a conștiinței de datele psihomentele. În ambele cazuri, eliberarea spirituală este considerată o separare a numenalității conștiinței de fenomenalitatea sa. De altfel, Sāṃkhya a furnizat doctrinei Vedānta întreaga sa teorie psihologică. Pe planul concepțiilor ontologice, Sāṃkhya se apropie și de celelalte două *darśana* ortodoxe, Nyāya și Vaiśeṣika, prin faptul că admite o substanță eternă cu calități schimbătoare.

Dintre toate școlile filosofice ortodoxe, sistemul Sāṃkhya are cele mai strînse relații cu Yoga. Aceasta din urmă nu a putut căpăta rangul de *darśana* decît conferind exercițiilor sale psihosomatice un suport teoretic preluat în întregime din Sāṃkhya; de aceea cele două sisteme constituie în general obiectul unei referințe comune sub numele Sāṃkhya-Yoga încă din perioada *Upanișadelor* tardive (*Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 13), deși, cum remarcă S. N. Dasgupta, între ele există diferențe în ce privește filosofia etică și practică ^{10 bis}.

¹⁰ Cf. S. AL-GEORGE și A. ROȘU, *Indriya et le sacrifice des prāṇa, contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien*, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, 1957, t. V, 3, pp. 346—397.

^{10 bis} *Yoga philosophy, in relation to other systems of indian thought*, Calcutta, 1930, p. 2.

Tot în contextul ortodoxiei brahmanice, însă în afara curentelor filosofice propriu-zise, Sāṃkhya a oferit rudimente filosofice sectelor religioase devoționale, atât śivaite cât și vișṇuite¹¹.

Cît despre asemănările doctrinei Sāṃkhya cu cele două curente heterodoxe — Buddhismul și Jainismul — ele sînt atît de marcate, mai ales în cazul celui dintîi, încît au determinat pe cei mai mulți istorici ai filosofiei indiene, în frunte cu R. Garbe și H. Jacobi, să creadă că schemele filosofice ale Buddhismului primitiv s-au dezvoltat din cele ale doctrinei Sāṃkhya. De străvechile teorii jainiste, Sāṃkhya se apropie atît prin dualismul dintre spirit și fenomenalitate cât și prin realismul său.

Aceste multiple coincidențe și interferențe ale gândirii Sāṃkhya cu ansamblul curentelor filosofice și religioase indiene îi conferă o poziție unică ce nu poate fi explicată altfel decît prin faptul că ea reprezintă una dintre încrengăturile primare în evoluția gândirii indiene. Prin aceeași rațiune se explică de ce în India de azi Sāṃkhya este singura dintre cele șase *darsana* care nu mai are reprezentanți care să-i perpetueze viziunea ei metafizică; elementele majore care o alcătuiau pot fi regăsite dispersate pe întreaga hartă spirituală a sub-continentalului.

Ecoul pe care l-a cunoscut Sāṃkhya în conștiința culturală și filosofică occidentală nu poate fi comparat cu cel pe care l-au cunoscut Vedānta sau Buddhismul, deși Hegel, plecînd de la traduceriile lui H. Th. Colebrooke, i-a consacrat cel mai mare spațiu în lecțiile sale asupra istoriei filosofiei, ținute la Berlin între 1823—1828. Sāṃkhya rămîne, totuși, nu numai cel mai vechi sistem filosofic indian, dar poate și cel mai original dintre ele.

¹¹ A. M. ESNOUL după ce constată că *prakṛti* își găsește un echivalent în *śakti* (aspectul energetic feminin și creator al lui Śiva), emite părerea că Sāṃkhya a fost elaborată într-un mediu śivait (*Sāṃkhya-kārikā*, *Les strophes Sāṃkhya*, Paris, 1964, pp. XXVII—XXXIX).

SĀM̐KHYA-KĀRIKĀ

(Strofele *Sāṃkhya*)

1. Din loviturile întreitei ¹ suferințe [se naște] dorința de a cunoaște mijloacele îndepărtării acesteia; dacă [s-ar obiec-ta că deoarece mijloacele de îndepărtare ale întreitei suferințe] fiind cunoscute, această [dorință de a cunoaște] este fără rost ², [răspundem] nu!, deoarece [aceste mijloace] nu sînt complete și definitive.
2. Revelația ³ este asemănătoare [cu mijloacele] cunoscute, legată de impuritate, caducitate, distrugere și lipsită de măsură; opus și superior acesteia este [mijlocul rezul-tat] din cunoașterea discriminativă ⁴ (*viññāna*) a celui Manifestat (*vyakta*), a Celui Nemanifestat (*avyakta*) și a Celui care cunoaște.
3. Natura Primordială (*mūlaprakṛti*) nu este transformare; cele șapte, începînd cu Cel Mare (*mahat*), sînt și Natură și transformare; cele șaisprezece sînt numai transfor-mări; spiritul (*puruṣa*) nu este nici Natură și nici trans-formare ⁵.
4. Percepția, inferența (*anumāna*) și cuvîntul celor care au dobîndit direct adevărul sînt considerate ca întreitul instrument al cunoașterii corecte (*pramāṇa*), deoarece prin ele se realizează toate instrumentele de cunoaștere corectă; în adevăr, obiectul cunoașterii (*prameya*) este determinat prin cunoașterea corectă ⁶.
5. Percepția este determinarea care privește obiectele sim-țurilor; se consideră că inferența (*anumāna*) este de trei feluri; ea este bazată pe [relația dintre] semn (*liṅga*)

și obiectul semnat. Cuvîntul celor care au dobîndit direct adevărul este revelația celor care au cunoscut direct adevărul ⁷.

6. Dovedirea celor ce sînt dincolo de simțuri rezultă din inferența bazată pe analogie; ceea ce-i obscur și nedovedit prin aceasta (*sc.* inferența bazată pe analogie) este dovedit prin revelația transmisă de cei care au cunoscut adevărul în mod direct ⁸.
7. [Neperceperea poate rezulta] din distanță prea mare, apropiere [prea mare], lezarea organelor senzoriale, instabilitate mentală, subtilitate, interpunere, contracara-re, juxtapunerea unor [obiecte] similare ⁹.
8. Neperceperea acesteia (*sc.* Natura) rezultă din caracterul său subtil și nu din nonexistența [ei]; perceperea acesteia se face plecînd de la efectele sale; Cel Mare (*mahat*) și celelalte Principii sînt efectul neasemănător și totuși asemănător cu Natura ¹⁰.
9. Efectul există [în cauză] deoarece ceea ce-i nonexistent nu poate fi produs, deoarece cauza substanțială poate fi obținută, deoarece nu este posibil orice [din orice], deoarece există posibilitate de manifestare numai pentru ceea ce-i posibil, deoarece [efectul] are natura cauzei [sale] ¹¹.
10. Cel Manifestat are o cauză [care-l produce], este neetern, nepătrunzător ¹², activ ¹³, multiplu, dependent ¹⁴, semn ¹⁵, alcătuit din părți, subordonat; Cel Nemanifestat este invers ¹⁶ [decît Cel Manifestat].
11. Cel Manifestat ¹⁷ [este alcătuit] din cele trei Tendințe (*guṇa*), este nedeosebit ¹⁸, este obiect ¹⁹ [al cunoașterii], comun ²⁰, lipsit de gîndire ²¹, are virtuți genezice; la fel și cel Prestabilit; Cel Masculin ²² este invers decît acesta și totuși la fel.
12. Tendințele ²³ au ca esență plăcerea, neplăcerea, deprimarea ²⁴; [ele au] ca scop luminarea, punerea în activitate, stagnarea; ele acționează reciproc în contracara-re, sprijinire, producere și asociere.

13. Se știe că *sattva* este ușurare și luminare, că *rajas* este cel care sprijină [acțiunea] și este mobil, că *tamas* este numai îngreunare și întunecare, și că activitatea lor este ca [funcționarea] unei lămpi, în vederea unui scop ²⁵.
14. Faptul că este nedeosebit și restul [calităților] ²⁶ sînt dovedite de existența celor trei Tendințe și de absența lor în cel ce este opus acestuia ²⁷; Cel Nemanifestat este dovedit, deoarece cauza conține în natura ei calitățile efectului.
- 15—16. ²⁸ Există o cauză nemanifestată ²⁹, deoarece există criteriu de măsură al diferențierilor ³⁰, deoarece există conexiune ³¹, deoarece punerea în mișcare [provine] din energie ^{31a}, deoarece cauza se separă de efect, deoarece el (sc. Cel Nemanifestat) ³² nu se separă de Cel care are toate formele; acesta acționează prin [fiecare dintre] cele trei Tendințe și prin totalitatea [lor], precum apa prin transformarea ³³ rezultată din diferențele bazate pe cumpănirea dintre Tendințe.
17. Spiritul ³⁴ există, deoarece agregarea ³⁵ are un scop în afară de ea, deoarece există ceva opus celor trei Tendințe și restului, deoarece există ierarhie ³⁶, deoarece există [cineva] care are parte ³⁷, deoarece activitatea există în scopul izolării ³⁸.
18. Pluralitatea ³⁹ Spiritelor este dovedită, deoarece există un caracter individual al nașterii, al morții și al instrumentelor [de cunoaștere și de acțiune], deoarece acționarea este neconcomitentă, și deoarece există o opoziție a celor trei Tendințe ⁴⁰.
19. ⁴¹ Din existența acestui contrast ⁴² este dovedit și caracterul de martor ⁴³ al Spiritului, izolarea ⁴⁴, neutralitatea ⁴⁵, faptul că este numai spectator, precum și că nu are calitatea de agent ⁴⁶.
20. De aceea ⁴⁷, din unirea (sc. Naturii) cu acesta (sc. Spiritul), Semnul ⁴⁸ care este lipsit de gîndire [apare] ca și cum ar avea gîndire; deși calitatea de agent aparține

Tendințelor, totuși Cel Străin ⁴⁹ (*sc.* Spiritul) apare ca un agent.

21. Unirea celor doi ⁵⁰, asemenea celei dintre un șchiop și un orb, există în scopul vederii Celui Prestabilit și al izolării Spiritului; creația este făcută de această [unire].
22. Din ⁵¹ Natură ⁵² provine Cel Mare, din acesta Eul, și din [Eu] seria celor șaisprezece ⁵³; din cinci dintre cele șaisprezece ⁵⁴, provin cele cinci Elemente sensibile.
23. Intelectul ⁵⁵ este determinare ⁵⁶; virtutea ⁵⁷, Cunoașterea ⁵⁸, indiferența ⁵⁹ și puterea ⁶⁰ sînt formele sale care țin de *sattva* ⁶¹; cele care țin de *tamas* sînt opuse ⁶².
24. Eul ⁶³ este conștiința de sine ⁶⁴; [plecînd] de la acesta, creația pornește în două feluri ⁶⁵: ca serie a celor unsprezece și ca cele cinci Elemente subtile.
25. Cele unsprezece care țin de *sattva* pornesc din Eul care se modifică. Elementele subtile [pornesc din Eul] obirșiei Elementelor; acesta ține de *tamas*; amîndouă [pornesc din Eul] pasional ⁶⁶.
26. Văzul, auzul, mirosul, gustul și [sensibilitatea] tactilă sînt numite forțele (*indriya*) Cunoașterii. Cuvîntul, miinile, picioarele, organele excretorii și genitale sînt numite forțele acțiunii ⁶⁷.
27. ⁶⁸ Între acestea ⁶⁹, Simțul intern (*manas*) are natura amîndurora ⁷⁰; el este cel care hotărăște ⁷¹ și este forță (*indriya*) din cauza asemănării ⁷². Diversitatea și deosebiriile externe ⁷³ provin din transformările specifice ale Tendințelor.
28. Activitatea celor cinci în domeniul sunetului (*śabda*) și al celorlalte este considerată ca simplă percepere ⁷⁴; vorbirea, apucarea, mersul, excreția și bucuriile cărnii sînt ale celor cinci (*sc.* forțe ale acțiunii).
29. Activitatea celor trei are semn distinctiv propriu ⁷⁵ și nu este comună; cele cinci vînturi ⁷⁶ începînd cu *prāṇa* sînt activitatea comună a instrumentelor ⁷⁷.

30. Activitatea ⁷⁸ celor patru ⁷⁹ este considerată ca simultană și succesivă ⁸⁰; activitatea celor trei ⁸¹, chiar dacă obiectul nu este văzut, este precedată de aceasta (sc. activitatea forțelor de Cunoaștere).
31. ⁸² Ele ⁸³ își realizează activitatea lor proprie avînd drept cauză impulsurile reciproce; numai folosul Spiritului este cauză, [căci] instrumentul nu este acționat de altceva.
32. Instrumentul ⁸⁴ este de treisprezece feluri ⁸⁵, iar acțiunea lui este apucarea, susținerea și luminarea ⁸⁶; efectul ⁸⁷ lui — cel apucat, susținut și luminat — este de zece feluri.
33. Instrumentul intern este de trei feluri ⁸⁸; cel extern este de zece feluri și este numit obiect ⁸⁹ al celor trei; cel extern este al timpului prezent; cel intern, al celor trei timpuri.
34. Între acestea ⁹⁰, cele cinci forțe ale Cunoașterii au ca obiect ceea ce este distinct ⁹¹ și ceea ce este nedistinct ⁹²; vorbirea are [numai] sunetul drept obiect ⁹³, însă celelalte ⁹⁴ au cinci obiecte.
35. Deoarece Intellectul împreună cu instrumentul intern pătrunde întregul obiect, de aceea întregul instrument este cel care are poartă ⁹⁵, iar restul (sc. instrumentelor) sînt porțile.
36. Aceste modificări specifice ale Tendințelor, deosebite între ele, asemenea unei lămpi, luminînd în întregime [obiectele lor, le] prezintă Intellectului spre folosul Spiritului ⁹⁶.
37. Deoarece Intellectul este cel care face să se îndeplinească toate ⁹⁷, pentru ca Spiritul să aibă parte de ele, de aceea numai el (sc. Intellectul ⁹⁸) distinge deosebirea subtilă dintre Cel Prestabilit și Spirit.
38. Elementele subtile nu sînt distincte ⁹⁹; din acestea cinci [provin] cele cinci Elemente sensibile; acestea sînt știute ca distincte, deoarece sînt calme, violente și inerte ¹⁰⁰.
39. Cele distincte ¹⁰¹ ar fi de trei feluri: cele subtile ¹⁰², cele născute din mamă și tată ¹⁰³, precum și cele vizi-

bile ¹⁰⁴; dintre acestea, cele subtile sînt stabile ¹⁰⁵, cele născute din mamă și tată dispar.

40. Semnul ¹⁰⁶, cel produs la Început ¹⁰⁷, nelegat ¹⁰⁸, stabil, care începe cu Cel Mare ¹⁰⁹ și sfîrșește cu [Elementele] subtile, transmigrează, nu are parte ¹¹⁰ și este afectat de stări.
41. După cum nu există pictură fără un suport, după cum nu există umbră fără un stilp sau altceva [asemănător], tot așa, fără cele distincte, Semnul nu stă lipsit de suport ¹¹¹.
42. Avînd drept temei folosul Spiritului, acesta (sc. corpul subtil), prin asocierea cauzei eficiente și a efectului ¹¹², apare, din unirea cu puterea Naturii, ca un actor dramatic ¹¹³.
43. ¹¹⁴ Stările, începînd cu virtutea ¹¹⁵, sînt pregătite de dinainte ¹¹⁶, naturale ¹¹⁷ și căpătate ¹¹⁸; se consideră că ele au ca suport instrumentul ¹¹⁹; embrionul și celelalte ¹²⁰ au ca suport efectul ¹²¹.
44. Mersul ¹²² în sus ¹²³ este prin virtute; mersul în jos ¹²⁴ este prin nevirtute; eliberarea se dobîndește prin Cunoaștere ¹²⁵, iar înlănțuirea prin ceea ce-i opus ¹²⁶.
45. Din renunțare rezultă resorbția în Natură ¹²⁷; transmiterea rezultă din pasiunile ce țin de *rajas*; din putere rezultă lipsa obstacolului ¹²⁸; din ceea ce-i opus rezultă contrariul ¹²⁹.
46. Acesta ¹³⁰ (sc. complexul celor opt cauze cu opt efecte) este creația gîndirii ¹³¹ numită eroare, incapacitate, mulțumire și realizare; ea este de cincizeci de feluri, rezultată din lupta [Tendințelor] ¹³² care nu sînt egale.
47. Există ¹³³ cinci feluri de erori ¹³⁴ și douăzeci și opt de feluri de neputințe, rezultate din infirmitatea instrumentului; mulțumirea este de nouă feluri și realizarea de opt feluri.
48. Obscuritatea ¹³⁵ este de opt feluri ¹³⁶, la fel ca și confuzia ¹³⁷; confuzia cea mare este de zece feluri ¹³⁸; întu-

necimea este de optsprezece feluri ¹³⁹; la fel este și întu-
necimea oarbă ¹⁴⁰.

49. Infirmitatea celor unsprezece forțe, împreună cu infirmitățile Intellectului sint numite incapacități; cele șapte-sprezece infirmități ale Intellectului rezultă din ceea ce-i opus mulțumirii și realizării ¹⁴¹.
50. Se consideră ¹⁴² că cele nouă mulțumiri [le cuprind pe] cele patru care privesc persoana proprie ¹⁴³ — Natura, mijlocul de obținere, timpul și ocazia potrivită — și [pe] cele cinci exterioare ¹⁴⁴ care rezultă din separarea de obiectul simțurilor.
51. ¹⁴⁵ Argumentarea ¹⁴⁶, cuvîntul ¹⁴⁷, învățătura ¹⁴⁸, cele trei [mijloace de] îndepărtare a durerii, ceea ce se dobîndește de la prieteni ¹⁴⁹ și dania ¹⁵⁰ sint cele opt realizări; cele de dinaintea realizării ¹⁵¹ sint un triplu imbold ¹⁵².
52. Fără stări nu există Semn, fără Semn nu există stări; de aici se iscă o dublă creație: [una] numită Semn, [alta] numită stare ¹⁵³.
53. Ceea ce-i divin ¹⁵⁴ este de opt feluri ¹⁵⁵; lumea orizontală ¹⁵⁶ este de cinci feluri, iar cea umană de un singur fel. Așa este, pe scurt, creația ființelor.
54. Începînd cu Brahmā și terminînd cu firul de iarbă ¹⁵⁷, creația este dominată, sus ¹⁵⁸, de *sattva*, la rădăcină ¹⁵⁹ — de *tamas*, iar la mijloc ¹⁶⁰ — de *rajas*.
55. ¹⁶¹ Acolo ¹⁶² Spiritul cel înzestrat cu conștiință dobîndește suferința ¹⁶³ provocată de bătrînețe și moarte, pînă nu se separă de Semn ¹⁶⁴; de aceea suferința este în firea lucrurilor.
56. Așa este aceasta (sc. creația), de la Cel Mare și pînă la Elementele sensibile distincte ¹⁶⁵, făcută de Natură ¹⁶⁶ în scopul eliberării fiecărui Spirit ¹⁶⁷: [pornită] ca pentru sine este [de fapt] pornită pentru altul.
57. Precum laptele cel lipsit de conștiință are drept finalitate dezvoltarea vițelului, tot așa acțiunea Celui Prestabilit are drept finalitate eliberarea Spiritului ¹⁶⁸.

58. Precum oamenii trec la fapte pentru a- [și] potoli dorințele, tot așa și Cel Nemanifestat acționează în scopul eliberării Spiritului ¹⁶⁹.
59. Precum o dansatoare se oprește din dans după ce s-a arătat publicului, tot așa și Natura se oprește după ce s-a revelat Spiritului ¹⁷⁰.
60. Ea, care este generoasă, acționează prin multiple mijloace pentru bărbatul care nu este [în stare să fie] recunoscător, ea care are Tendințe, pentru cel care nu are Tendințe, pusă în folosul acestuia, ea care nu are nici un folos ¹⁷¹.
61. Credința mea este că nu există nimic mai sfios decât Natura care, spunându-și „am fost văzută“, nu se mai arată Spiritului ¹⁷².
62. De aceea nici un [Spirit] nu este nici înlănțuit, nu este nici eliberat, și nici nu transmigrează; Natura cea cu multe suporturi transmigrează, este înlănțuită și se eliberează ¹⁷³.
63. Natura ¹⁷⁴ se înlănțuiește pe sine prin cele șapte forme ¹⁷⁵, și tot ea se eliberează printr-o singură formă ¹⁷⁶, spre folosul Spiritului.
64. Astfel, din repetata meditație ¹⁷⁷ asupra Principiilor, se naște Cunoașterea „eu nu exist, nu este al meu, eu nu sînt așa“ care este ultimă ¹⁷⁸, pură, absolută, deoarece nu poate fi contrazisă.
65. Prin această [Cunoaștere] Spiritul privește asemenea unui spectator liniștit, în voia lui, la Natura care și-a oprit activitatea creatoare determinată de finalitatea [sa] și s-a separat de cele șapte forme ¹⁷⁹.
66. „Am văzut-o“, gîndește unul cu indiferență; „am fost văzută“, gîndește cealaltă care se oprește; deși cei doi rămîn uniți, nu mai există motiv pentru creație ¹⁸⁰.
67. Prin dobîndirea Cunoașterii adevărate ¹⁸¹, virtutea și celelalte devenind fără efect ¹⁸², [Spiritul] rămîne fixat de corp prin forța impresiilor reziduale ¹⁸³, așa precum este învîrtirea [în gol a] unei roți.

68. Fiind dobândite separarea de corp și încetarea activității Celui Prestabilit, deoarece s-a îndeplinit scopul, el (*sc.* Spiritul) ajunge la izolarea care este totodată completă și definitivă ¹⁸⁴.
69. Această Cunoaștere tainică, spre folosul Spiritului, în care se fac înțelese existența, nașterea și nimicirea ființelor ¹⁸⁵, a fost expusă de Marele Rși ¹⁸⁶.
70. Această [Cunoaștere] purificatoare și supremă, Înțeleptul i-a împărtășit-o în mod tainic, din îndurare, lui Āsuri; Āsuri lui Pañcaśikha, și de la acesta doctrina a fost împărtășită [tuturor] ¹⁸⁷.
71. Aceasta, ajunsă din discipol în discipol, a fost rezumată în metru *ārya* de către Īśvarakṛṣṇa, cel cu mintea aleasă.
72. Subiectele celor șaptezeci de versuri sînt într-adevăr subiectele întregului [tratat] *Śaṣṭi-tantra*, lipsite de parabole, cu opiniile rivale date la o parte.

¹ „Întreită“: suferința este de trei feluri. După Gauḍapāda clasificarea se referă la originea suferinței. Prima suferință este cea care ține de aspectele fizice și psihice ale persoanei umane (*ādhyāt-mika*): suferința fizică este provocată de diversele boli care, conform concepțiilor medicinei tradiționale indiene, provin din tulburări ale vîntului (*vāta*), bilei (*pitta*) și flegmei (*śleṣman*), iar suferința psihică este produsă de separarea de ceea ce-i plăcut sau de unirea cu ceea ce-i neplăcut. A doua suferință este produsă de celelalte viețuitoare (*ādhibhautika*), începînd cu animalele domestice sau sălbatice și terminînd cu insectele și vegetalele. A treia suferință este de origine divină sau cerească (*ādhidaivika*); ea provine atît de la ființele divine — în care sînt incluși și demonii (Yakṣa, Rakṣas, Vināyaka) — cît și de la calamitățile meteorologice (frigul, căldura, vîntul, ploile, trăsnetul, etc.).

² „Fără rost“: mijloacele deja cunoscute de îndepărtare a suferinței care ar putea face inutilă cunoașterea, așa cum este recomandată de Sāṃkhya, în care sînt incluse medicina, magia, bunăstarea, abilitatea în relațiile sociale, etc. nu sînt în măsură să aducă o soluție completă și definitivă. Cunoașterea rămîne singurul mijloc adecvat de suprimare a durerii.

³ „Revelația“: cunoașterea revelată prin textele vedice, care este la fel de inefficientă ca și mijloacele cunoscute. Ea este legată de impuritate deoarece prescrie sacrificii animale, contravenind astfel principiului nevătămării (*ahimsā*). Obținerea cerului (*svarga*), prin meritele aduse de sacrificii apare, la fel, ca o soluție tranzitorie, deoarece înșiși zeii și paradisurile lor, deși au o viață infinit mai mare decît cea a ființelor terestre, pier pînă la urmă în dezintegrarea care încheie fiecare ciclu cosmic.

⁴ „Cunoașterea discriminativă (*viññāna*)“ are drept obiect cele trei principii ontologice. Primul este Cel care cunoaște, adică Spiritul (*puruṣa*). Al doilea este Cel Nemanifestat (*avyakta*), numit și cel Prestabilit (*pradhāna*), reprezentînd forma originară și nediferențiată a lumii. Al treilea, Cel Manifestat (*vyakta*), lumea sensibilă, este obiect al cunoașterii directe prin percepție (*pratyakṣa*), spre deosebire de primele două principii care sînt cunoscute indirect, prin inferență (*anumāna*). Lista principiilor (*tattva*) care intră în alcătuirea Celui Manifestat este obiectul controverSELor exogetice. După Gauḍapāda s-ar include Cel Mare (*mahat*) = Intellectul (*buddhi*), Eul (*ahaṃkāra*), cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*), cele unsprezece forțe (*indriya*) și cele cinci Elemente (*bhūta*). După Vācaspati, Cel Manifestat ar cuprinde numai cele cinci Elemente (*bhūta*) de natură materială.

⁵ În această strofă se stabilește cu ajutorul conceptelor de „Natură“ și „transformare“ o nouă schemă ontologică. Natura Primordială (*mūlaprakṛti*, *lit.* Natura-Rădăcină) sau Cel Prestabilit reprezintă natura simplă, lipsită de transformări, și corespunde conceptului occidental de *Natura naturans*, în măsura în care acesta din urmă este golit de orice conținut spiritual. În ea, cele trei Tendințe (*guṇa*) se află în stare de echilibru. Cele șapte Principii, Cel Mare (*mahat*), Eul (*ahaṃkāra*) și cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*) sînt în același timp și transformare și Natură; ele sînt transformare a Naturii primordiale, iar la rîndul lor naturează alte Principii. Astfel, Cel Mare sau Intellectul (*buddhi*) naturează Eul (*ahaṃkāra*); Eul (*ahaṃkāra*) naturează seria celor cinci forțe sensoriale (*jñānendriya* sau *buddhīndriya*), cele cinci forțe de acțiune (*karmendriya*), simțul intern (*manas*) și cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*), iar acestea, la rîndul lor, naturează cele cinci Elemente sensibile. Seria celor șaisprezece Principii (Principiile 5—15 și 21—25 din schema din Notița introductivă, pag. 131) este lipsită de capacitatea de naturare, fiind simple transformări. Spiritul (*puruṣa*) nu este nici Natură și nici transformare, nefiind produs de nimeni și neproducînd nimic. Ne putem da seama în ce măsură se deosebește conceptul indian — *prakṛti* — de cel european al Naturii, din moment ce indienii refuză acest calificativ lumii sensibile care este socotită ca o transformare a Naturii.

- ⁶ Se face enumerarea instrumentelor de cunoaștere corectă (*pramāṇa*) recunoscute de doctrina Sāṃkhya. Diversele curente filosofice indiene nu sînt de acord asupra clasificării instrumentelor de cunoaștere. Cel mai mare număr este cel admis de Mīmāṃsā și Vedānta care recunosc șase *pramāṇa*: percepția (*dṛṣṭa*, *pratibhā*, *pratyakṣa*), inferența (*anumāna*), mărturia verbală (*aitihya*, *śabda*), identificarea prin analogie (*upamāna*), presupunerea (*arthāpatti*) și absența sau inexistența (*abhāva*). La cealaltă extremă se situează Cārvāka, școala materialistă care nu recunoaște decît un singur instrument de cunoaștere: percepția. Între aceste extreme se situează Vaiśeṣika și Buddhismul care recunosc doar două (percepția și inferența), Nyāya care recunoaște patru (percepția, inferența, mărturia verbală și identificarea prin analogie) și Sāṃkhya care admite trei (percepția, inferența și mărturia verbală). Pentru Sāṃkhya, restul instrumentelor de cunoaștere sînt cuprinse în cele trei: acesta este sensul expresiei „prin ele se realizează toate instrumentele de cunoaștere corectă“. În ce privește obiectul cunoașterii (*prameya*), el este constituit din cele douăzeci și cinci de Principii (*tattva*), dintre care unele sînt dovedite prin percepție, altele prin inferență și restul prin mărturia verbală, în care se include și tradiția. Aceasta din urmă este reprezentată de cuvîntul celor care au cunoscut realitatea în mod direct, grație capacităților lor de cunoaștere supranormală.
- ⁷ Se precizează natura celor trei instrumente de cunoaștere. Percepția sau cunoașterea directă rezultă din contactul fiecărui organ sensorial cu obiectul său. În ce privește inferența, toți comentatorii sînt de acord că textul se referă la cele trei modalități: *pūrvavat*, „după ceea ce precede“, *śeṣavat*, „după ceea ce rămîne“ și *sāmānyato dṛṣṭam*, „văzut împreună“. Această clasificare este comună cu cea din școala Nyāya (*Nyāya-sūtra*, I, 1, 5), și a fost interpretată în diverse moduri. Ea se referă la relația dintre semn și semnificat care desemnează, respectiv, antecedentul și consecventul logic. Se consideră că în inferența de tip *pūrvavat*, semnul este cauza care precede, iar semnificatul este efectul care urmează: apariția norilor este un semn al ploii care va veni. În inferența de tip *śeṣavat* semnul este efectul din care se deduce existența cauzei care l-a precedat: cînd riul își depășește albia lui, se poate deduce că a plouat. După Gauḍapāda, în acest caz, ar fi vorba de un raționament care nu merge de la efect la cauză, ci de la

parte la întreg: din faptul că o cantitate mică de apă din mare este sărată se poate deduce că întreaga mare este sărată.

După Vācaspati Miśra, inferența de tipul *pūrvavat* și *sāmānyato dr̥ṣṭam* sînt considerate a fi afirmative (*vīta*), bazate pe afirmarea antecedentului, în timp ce *śeṣavat* ar fi negativă (*avīta*), bazată pe negarea consecventului.

- ⁸ Se discută criteriile de cunoaștere ale realităților ultrasensibile. Unele dintre ele, cum ar fi Spiritul (*puruṣa*) și Cel Prestabilit (*pradhāna*), pot fi dovedite cu ajutorul inferenței bazată pe analogie. Altele, cum ar fi ființele divine, nu pot fi dovedite decît prin autoritatea tradiției.

Comentatorii argumentează posibilitatea de dovedire a realităților ultrasensibile, plecînd de la relațiile de cauzalitate care joacă un rol important în ontologia Sāṃkhya. Din perceperea efectelor Naturii nemanifestate se poate deduce existența acesteia. Existența Spiritului se deduce din faptul că Natura care este inconștientă se comportă ca și cum ar fi dotată cu conștiință, or aceasta aparține numai Spiritului.

- ⁹ Comentatorii consideră această strofă ca un răspuns dat adversarilor sistemului Sāṃkhya — probabil materialişti — care susțineau că ceea ce-i imperceptibil nu există, contestînd astfel existența Spiritului și a celui Prestabilit. Enumerîndu-se condițiile în care percepția nu poate fi un mijloc de cunoaștere a unor realități existente în fapt, se contestă valoarea percepției ca unic mijloc de cunoaștere.
- ¹⁰ Existența Naturii, din cauza caracterului ei subtil, poate fi dovedită indirect, plecînd de la efectele ei. Intelectul (*buddhi* sau *mahat*), Eul (*ahaṃkāra*), cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*), cele unsprezece forțe sensoriale și de acțiune, sînt efecte ale Naturii, întrucît reprezintă o transformare a acesteia; ele sînt asemănătoare și totuși neasemănătoare cu ea, la fel ca fiul față de tatăl său, după comparația lui Gauḍapāda.
- ¹¹ În continuarea ideii din strofa anterioară, se analizează felul relațiilor dintre Natura nemanifestată și manifestările ei. Teza pe care o susține sistemul Sāṃkhya este cea a preexistenței efectului în cauza sa (*satkāryavāda*). Prin aceasta se vine în contradicție cu celelalte școli ortodoxe și cu Buddhismul. Pentru a-și ilustra teza, în literatura exegetică a școlii Sāṃkhya se recurge

la exemplul clasic al uleiului (efectul) care preexistă în sămînța de sesam (cauza), la cel al laptelui covăsit care preexistă în cel dulce, sau la cel al oalei care preexistă în lutul care o va forma. Adepții școlilor Vaiśeṣika și Nyāya nu contestau relația cauzală, însă negau pre existența efectului în cauză (*asatkāryavāda*), socotindu-le complet deosebite între ele. Pentru atomismul școlii Vaiśeṣika, lumea sensibilă era efectul atomilor, însă deosebită de aceștia, fiind un produs nou. Buddhiștii, la rîndul lor, deși nu împărtășesc realismul celor două școli ortodoxe, susțin și ei inexistența efectului în cauză, deoarece toate diferențierile sînt aparente. Vedānta, deși respinge teza Sāṃkhya, are totuși un punct de vedere mult mai apropiat de această teză decît restul sistemelor filosofice. Față de adepții școlii Sāṃkhya care susțineau că trecerea de la cauză la efect reprezintă o transformare (*pariṇāmavāda*) și o considerau ca reală, cei ai sistemului Vedānta acceptă și ei existența transformării, însă o socoteau ca fiind de natură iluzorie (*vivartavāda*). Pentru Vedānta, lumea sensibilă era, ca și pentru Sāṃkhya, o manifestare a unei realități ultra-fenomenale (*brahman*), însă nu era decît o iluzie (*māyā*), avînd un statut ontologic intermediar între existență și non existență. Vedānta nu putea accepta ideea de transformare deoarece aceasta era incompatibilă cu caracterul absolut al realității ultime. Ideea incompatibilității dintre o realitate absolută și transformarea sa o găsim prima dată în literatura gramaticală. Pāṇini, plecînd de la natura absolută a formei lingvistice ideale, considera că fiecare abatere de la ea, existentă în forma concretă a vorbirii, reprezenta o substituie și nu o transformare.

Relația ontologică majoră a gîndirii indiene este relația dintre realitatea manifestantă și cea manifestată, și este preluată din speculația magico-rituală. Validarea ei filosofică a suscitat controversele sus-amintite. Formularea ei în termenii unei relații de cauzalitate nu trebuie confundată cu cauzalitatea concepută în mod cronologic; întrebuițarea termenilor „cauză” și „efect” în Sāṃkhya nu poate să califice acest sistem drept evoluționist. Cauza și efectul sînt concepute ca două realități sincrone și nu diacronice; de aceea inferarea cauzei prin efect (respectiv a Naturii prin manifestările sale) nu se face prin inferența de tip cauzal-cronologic (de tip *śeṣavat*), ci prin *sāmānyato dṛṣṭam*, care este o

inferență prin analogie și care nu pleacă de la succesiunea termenilor.

Strofa 9 aduce cinci argumente formulate destul de confuz și chiar tautologic, în sprijinirea tezei preexistenței efectului în cauza sa, argumente pe care le explicităm după Gauḍapāda. Primul argument: „ceea ce-i nonexistent nu poate fi produs“ este ilustrat prin imposibilitatea de a obține ulei din nisip. Pentru cel de-al doilea argument: „deoarece cauza substanțială poate fi obținută“ (*litt.* „poate fi apucată“) se aduce exemplul procurării laptelui dulce (cauză) în vederea obținerii celui covăsit (efectul). Al treilea argument: „nu este posibil orice [din orice]“ capătă aceeași ilustrare ca și primul. Al patrulea: „există posibilitate de manifestare numai pentru ceea ce-i posibil“ este explicitat prin exemplul vasului de lut care se află în stare de nemanifestare în bulgărele de lut din care este realizat de către olar cu ajutorul instrumentelor sale. În fine, ultimul argument care reafirmă similitudinea cauzei cu efectul, este ilustrat prin observația că din ovăz se naște ovăz, din orez, orez, etc.; deci efectul preexistă în cauză.

- ¹² „Nepătrunzător“: sk. *avyāpin*, se referă la incapacitatea realității manifestate de a fi omniprezentă.
- ¹³ „Activ“: comentatorii restrâng acest calificativ, care s-ar putea aplica la procesul devenirii în general, numai la transmigrarea celor treisprezece Principii (*buddhi*, *ahaṃkāra*, *manas* și cele zece *indriya*) care alcătuiesc corpul subtil al persoanei.
- ¹⁴ „Dependent“: *litt.* „sprijinit“, „avînd un suport“.
- ¹⁵ „Semn (*liṅga*)“: manifestarea sau efectul implică manifestantul sau cauza producătoare. Aceasta este interpretarea logică a calificativului *liṅga* („semn“) pe care o dă Vācaspati Miśra, și ea pare cea mai plauzibilă. Gauḍapāda, și după el alți comentatori, plecînd de la o etimologie ad-hoc a termenului *liṅga* (de la *LI-*, „a dizolva“) îl traduc prin „solubil“; ei înțeleg prin aceasta că în momentul disoluției, la sfîrșitul ciclului cosmic, lumea manifestată se va resorbi în realitatea nemanifestată care a generat-o.
- ¹⁶ „Invers“: cel Nemanifestat, fiind invers decît Cel Manifestat, este lipsit de cauză, etern, atotpătrunzător, static, fără suport, semnificat (adică implicat de Cel Manifestat care este semnul existenței sale), lipsit de părți, autonom.

- 17 După ce, în strofa precedentă, s-au arătat deosebirile dintre Cel Manifestat și Cel Nemanifestat, acum se arată aspectele lor comune.
- 18 „Nedeosebit“ : nu se poate face o separare completă între Cel Nemanifestat și Cel Manifestat, în virtutea tezei identității substanțiale dintre cauză și efect.
- 19 „Obiectul [cunoașterii]“ : sk. *viśaya*, *litt.* „domeniu de activitate“. Întreaga Natură este obiectul de cunoaștere al Spiritului.
- 20 „Comun“ : comun tuturor Spiritelor individuale.
- 21 „Lipsit de gândire“ : Natura este inconștientă, gândirea revenind în întregime Spiritului.
- 22 „Cel Masculin“ : Spiritul este de esență masculină. El se deosebește atât de Cel Manifestat cât și de Cel Nemanifestat, întrucât este lipsit de Tendințe (*guṇa*), nu este obiect de cunoaștere, ci subiectul care cunoaște, conștiință pură, lipsită de capacitatea de a genera forme. Spiritul împărtășește cu Cel Nemanifestat calitățile de a fi lipsit de cauză, etern, static și autonom, iar cu Cel Manifestat multiplicitatea, deoarece există o pluralitate de Spirite.
- 23 „Tendință“ ; sk. *guṇa* este de obicei tradus prin „calitate“, „atribut“. Spre deosebire de celelalte texte, unde termenul se opune celui de substanță (*dravya*), în Sāṃkhya el este conceput ca un element constitutiv al substanței, entitate dinamică sau dinamogenă, virtute ce tinde să se manifeste în mod competitiv. Fiecare *guṇa* exprimă o Tendință atât pe plan psihic cât și pe plan fizic, servind în trinitatea lor ca principiu de clasificare a dinamicii psihice și cosmice. De aceea termenul *guṇa* a fost tradus ca „factor psihocosmic“ (Van Buytenen).
- 24 „Plăcerea, neplăcerea, deprimarea“ corespund în ordinea enumerării lor ordinei în care sînt enumerate cele trei *guṇa* (*sattva*, *rajas* și *tamas*), revenind, respectiv, fiecareia din ele. Aceeași remarcă este valabilă și în legătură cu enumerarea scopurilor fiecărei *guṇa*. Astfel, *sattva* este Tendința de luminozitate și bunătate, aducătoare de plăcere și fericire ; *rajas* este Tendința de activitate, aducătoare de neplăcere și suferință ; *tamas* este Tendința de obscuritate, generatoare de confuzii și depresiune psihică. Fiecare acționează în legătură cu celelalte două, prin „contracarare“ (precumpănirea uneia atrage declinul celorlalte), „sprijinire reciprocă“ și „asocieră“ la producerea vieții și a lumii.

- ²⁵ Cele trei Tendințe acționează împreună în vederea unui scop exterior lor. Activitatea fiecăreia dintre ele este complementară celorlalte, ca în exemplul lămpii unde uleiul, fitilul și flacăra, deși deosebite între ele, concurează toate la producerea luminii. Activitatea celor trei Tendințe se desfășoară în folosul Spiritului, pentru eliberarea acestuia (Vācaspati Mīśra).
- ²⁶ „Nedeosebit și restul [calităților]“ : se reia caracterizarea Celui Nemanifestat (din strofa 10), căreia i se aduc aici argumente logice. Prezența calităților în Cel Manifestat indică existența lor în Cel Nemanifestat, deoarece și acesta din urmă, ca și primul, este alcătuit din cele trei Tendințe.
- ²⁷ „Absența lor în cel ce este opus acestuia“ : absența celor trei Tendințe în Spiritul care este opus Celui Nemanifestat constituie o dovadă a existenței lor în acesta din urmă; este un argument prin negație. Interpretarea aparține lui Vācaspati Mīśra. Gauḍapāda, dând o altă interpretare textului și elementelor sale subînțelese, consideră că pasajul respectiv se referă tot la consubstanțialitatea dintre Cel Manifestat și Cel Nemanifestat.
- ²⁸ Strofele 15—16 formează o unitate în expunerea argumentării existenței Celui Nemanifestat.
- ²⁹ „Există o cauză nemanifestată“ : poate fi tradus și prin „Cel Nemanifestat este cauză“.
- ³⁰ „Deoarece există criteriu de măsură al diferențierilor“ : se consideră că diferențierile lumii manifestate sînt limitate ca număr și dimensiune, deoarece sînt generate de Cel Nemanifestat; dacă ar fi independente de acesta, diferențierile ar fi nelimitate.
- ³¹ „Deoarece există conexiune“ : se referă la conexiunea logică prin care se poate deduce existența cauzei din cea a efectului.
- ^{31a.} „Deoarece punerea în mișcare [provine] din energie“ : „energia“ (sk. *śakti*) aparține Naturii nemanifestate. Gauḍapāda dă o accepție mai restrînsă termenului *śakti*, aceea de capacitate de producere numai a unui anumit lucru, accepție pe care o ilustrează prin exemplul olarului care nu este în stare să producă decît oale.
- ³² „Deoarece el (sc. Cel Nemanifestat) nu se separă de Cel care are toate formele“ : cel care are toate formele (*vaiśvarūpa*) este Universalul și el nu poate fi separat de Cel Nemanifestat, din care se diferențiază în momentul creației, și în care se va reîntoarce la

sfârșitul ciclului cosmic. În momentul marii dezintegrări cosmice (sk. *pralaya*, litt. „topire”) cele cinci Elemente sensibile (*bhūta*) se reîntorc în cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*); acestea, la rândul lor, împreună cu cele zece forțe (*indriya*) ale cunoașterii și ale acțiunii (inclusiv simțul intern, *manas*) reîntre în intelect (*buddhi*), iar acesta din urmă în Cel Prestabilit (*pradhāna*).

³³ „Precum apa prin transformarea...”: apa căzută din spațiul atmosferic are la început un singur gust, însă pe parcurs, prin contactul cu alte corpuri, capătă gusturi diferite. La fel și Tendințele aflate în stare de echilibru în Cel Nemanifestat, creează prin precumpănirea unora dintre ele lumea manifestată. Lumea zeilor este stăpinită de *sattva*, și de aceia zeii sînt fericiți. Cea a oamenilor stă sub stăpînirea Tendinței *rajas* care îi face nefericiți. Comportamentul animalelor este sub influența predominantă a Tendinței *tamas*.

³⁴ Se expun argumentele care dovedesc existența Spiritului.

³⁵ „Agregarea”: reunirea mai multor elemente, spre a forma o entitate compusă, nu are un scop în sine și servește unui scop exterior. Precum un pat alcătuit din mai multe părți (lemn, pernă, acoperitoare, etc.) servește pentru ca cineva să doarmă în el, așa și trupul, compus din cele douăzeci și patru de Principii, este pus în slujba Spiritului. Acesta este „opus” celor trei Tendințe, fiind lipsit de ele.

³⁶ „Ierarhie”: există un Principiu ierarhic călăuzitor. Precum viziunea conduce o căruță, tot așa și Cel Prestabilit este condus de Spirit.

³⁷ „[Cineva] care are parte”: sk. *bhoktr*, poate fi redat și prin „cel care se bucură de”, „cel care mănîncă”, „cel care întrebuințează”; în textele filosofice termenul desemnează subiectul cunoscător, care în *Sāṃkhya* este Spiritul.

³⁸ „Activitatea există în scopul izolării”: se referă la activitatea tuturor celor care dîndu-și seama de existența durerii caută să o suprimă, izolînd-o de conștiința lor. Din existența acestei acțiuni de izolare a conștiinței de durere se deduce că cel izolat este Spiritul. Izolarea (*kaivalya*) echivalează cu eliberarea.

³⁹ În această strofă se precizează poziția față de controversa unicității sau multiplicității Spiritelor. Comentatorii identifică Spiritul (*puruṣa*) cu Sinele (*ātman*) din *Upaniṣade* și expun argu-

- mentele care ar dovedi pluralitatea monadelor spirituale. Dacă ar exista o singură monadă, susțin comentatorii, atunci ar trebui ca toate nașterile și morțile să fie concomitente; la fel și afectarea unui „instrument“ (organ de simț) sau vreo infirmitate fizică ar trebui să se generalizeze la toate persoanele. Din faptul că lucrurile nu se întimplă astfel, se deduce pluralitatea monadelor spirituale.
- ⁴⁰ „Deoarece există o opoziție a celor trei Tendințe“: pluralitatea Spiritelor este dovedită și de existența unor condiții umane diferite, determinate de predominarea uneia din cele trei Tendințe.
- ⁴¹ Se precizează deosebirea dintre Spirit și Natură.
- ⁴² „Din existența acestui contrast“: contrastul dintre Spirit și realitățile dominate de cele trei Tendințe, așa cum sînt prezentate în strofele 11 și 14.
- ⁴³ „Martor“: Spiritul este doar un martor al devenirii cosmice la care nu ia parte, dar care se reflectă în el.
- ⁴⁴ „Izolarea“: Spiritul este de fapt izolat de Natură, însă această izolare trebuie înțeleasă și realizată.
- ⁴⁵ „Neutralitate“: sk. *mādhyastha*, litt. „stare de mijloc“, poate fi redat și prin „indiferență“. Comentatorii asemuiesc Spiritul cu un ascet care, deși locuiește în preajma unui sat, nu ia parte la activitatea lui.
- ⁴⁶ „Nu are calitatea de agent“: Spiritul nu făptuiește nimic, totul rezultînd din acțiunea Tendințelor.
- ⁴⁷ Din unirea Spiritului cu Natura rezultă o dublă confuzie, și anume că Natura ar fi dotată cu gîndire și că Spiritul ar fi activ.
- ⁴⁸ „Semnul“: corpul subtil (*liṅgaśarīra*), compus din Intellect, Eu, Simțul intern și cele cinci Elemente subtile, constituie psihismul elementar. Sāmkhya, ca și alte școli filosofice indiene, face o netă deosebire între psihic și spirit. Corpul subtil este lipsit de gîndire, (*cetanā*); el o deține numai în mod aparent, spun comentatorii, așa precum o oală în contact cu frigul sau cu căldura poate să fie caldă sau rece, fără ca aceste atribute să-i aparțină de fapt.
- ⁴⁹ „Cel străin“: Spiritul indiferent și neutru este străin de drama Naturii. Asocierea Spiritului cu Natura nu trebuie să-i atragă atributul de agent, spun comentatorii, așa precum un om cîstit găsit în compania unor răufăcători nu trebuie condamnat o dată cu aceștia.

- ⁵⁰ „Unirea celor doi”: a Spiritului și a celui Prestabilit. Unirea lor are un scop dublu: primul este ca Spiritul să cunoască Natura și manifestările ei, iar cel de-al doilea scop este ca Natura să contribuie la izolarea Spiritului. Gauḍapāda lasă să se înțeleagă că, de fapt, cele două scopuri se reduc la unul singur, la izolarea și eliberarea Spiritului; orbul și șchiopul călătoresc împreună, însă ei se separă după atingerea scopului dorit, spune comentatorul. Această interpretare simplifică ideea adîncă a textului. Cunoașterea Naturii de către Spirit este o cunoaștere legată de suferință. Suferința este necesară eliberării, funcția ei soteriologică fiind aceea de a ajuta Spiritul să se înstrăineze de Natură. Spiritul este de fapt liber, însă pentru a căpăta conștiința acestei libertăți el trebuie să-și dea seama de caracterul dureros al participării sale la drama Naturii. Eliberarea nu este concepută ca o separare între Spirit și Natură — deoarece unirea lor este veșnică — ci ca suprimarea participării Spiritului la Natură.
- ⁵¹ Se expune trecerea de la Natura nemanifestată la cea manifestată, enumerîndu-se cele douăzeci și patru de principii (*tattva*).
- ⁵² „Natura” (*prakṛti*): sinonime: Natura primordială (*mūlaprakṛti*), Cel Prestabilit (*pradhāna*), Cel Nemanifestat (*avyakta*). Gauḍapāda le asimilează cu *brahman* și cu *māyā* (iluzia) din filosofia *Upanișadelor*.
- ⁵³ „Seria celor șaisprezece”: cele cinci forțe (*indriya*) ale cunoașterii, cele cinci forțe ale acțiunii, simțul intern (*manas*) și cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*).
- ⁵⁴ „Cinci dintre cele șaisprezece”: cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*) care generează cele cinci Elemente sensibile, după următoarea schemă:
- | | | |
|---------------------------------|---|------------------------------|
| eterul spațial (<i>ākāśa</i>) | → | sunetul (<i>śabda</i>) |
| contactul (<i>sparsā</i>) | → | vîntul (<i>vāyu</i>) |
| forma (<i>rūpa</i>) | → | focul (<i>agni</i>) |
| gustul (<i>rasa</i>) | → | apa (<i>āp</i>) |
| mirosul (<i>gandha</i>) | → | pămîntul (<i>prthivī</i>). |
- ⁵⁵ Se expun caracteristicile Intelectului (*buddhi*). Termenii sinonimi lui *buddhi*: Cel Mare (*mahat*), Cunoașterea (*jñāna*), la care Gauḍapāda adaugă și epitetul revelator de Āsurī, legînd astfel funcția intelectuală de ființele mitologice demonice (Asura).

- ⁵⁶ „Determinare“ : funcția Intellectului este actul determinării atât în sens cognitiv (exemplificat de Gauḍapāda prin actul diferențierii unei oale de o pinză), cât și în sens ontologic (Intellectul fiind primul element în trecerea de la nemanifestare și nediferențiere la manifestare și diferențiere).
- ⁵⁷ „Virtutea“ : sk. *dharma* este virtutea morală caracterizată prin dăni, milă și respectarea prescripțiilor vedice menite să confere fericirea în viața prezentă și viitoare.
- ⁵⁸ „Cunoașterea“ : sk. *jñāna*, se referă la Cunoașterea relației dintre Spirit și Natură.
- ⁵⁹ „Indiferența“ : sk. *virāga*, litt. „lipsa pasiunii“, este de două feluri : periferică și profundă. Cea periferică are drept obiect experiența sensorială, cea profundă cuprinde în întregime Principiile Naturii (inclusiv Natura Primordială).
- ⁶⁰ „Puterea“ : capacitatea supranormală a yoginilor și a ființelor superioare, cărora li se atribuie facultatea de a-și schimba dimensiunile și greutatea.
- ⁶¹ „Formele sale care țin de *sattva*“ : cele patru forme ale Intellectului care decurg din predominarea celei mai faste dintre Tendințe, *sattva*.
- ⁶² „Opuse“ : formele Intellectului rezultate din predominarea Tendinței *tamas* sint opuse celor patru calități : lipsa virtuții, necunoașterea, nerenunțarea și neputința.
- ⁶³ „Eul“ : sk. *ahaṃkāra*, litt. „cel care face Eul“ sau „acțiunea Eului“.
- ⁶⁴ „Conștiința de sine“ : sk. *abhimāna*, poate fi tradus și prin „afirmarea de sine“, sensul primar al cuvîntului fiind „mîndrie“, „închipuire de sine“. „Conștiința de sine“ este realizată prin raportarea la Eu a experienței psihofiziologice reflectată, spun comentatorii, în expresiile : „eu exist“, „eu cunosc“, „eu îndeplinesc cutare lucru“.
- ⁶⁵ „Creația pornește în două feluri“ : Eul generează pe de o parte cele cinci Elemente subtile (sk. *tanmātra*, litt. „nimic altceva decît acesta“ sau „măsura acestuia“), iar pe de altă parte seria celor zece forțe ale Cunoașterii și ale acțiunii la care se adaugă, al unsprezecelea, simțul intern.
- ⁶⁶ Se dau precizări asupra celor trei aspecte ale Eului : Eul care se modifică (*vaikṛta*), Eul obirșiei Elementelor sensibile (*bhūtādi*)

și Eul pasional (*taijasa*). Această triplă stratificare a Eului își găsește, după comentatori, corespondențe în triada Tendințelor. Eul care se transformă, împreună cu cele unsprezece Principii, ține de *sattva* și participă la virtuțile sale de luminozitate care favorizează cunoașterea; Eul obîrșiei Elementelor sensibile, împreună cu cele cinci Elemente subtile, care generează Elementele sensibile sint stăpînite de *tamas* și participă la inerția și obscuritatea materiei; Eul pasional este dominat de Tendința activatoare *rajas* și potențează atît generarea seriei celor unsprezece Principii, cît și a celor cinci Elemente.

⁶⁷ Se face o clasificare a celor zece Principii anatomo-fiziologice numite „forțe“. Termenul sk. *indriya* derivă de la numele zeului Indra, fiind un adjectiv substantivizat, cu sensul primar de „forță a zeului Indra“. Accepția secundară de „funcție sensorială“, „organ de simț“ este strîns legată de accepția sa primară care era integrată în viziunea arhaică a vechilor texte vedice, unde corpul omenesc era socotit sediul unor forțe divine, sau zeități, alcătuiind un pantheon interior omologat cu cel exterior (cf. notele 33, 60 și 63, la *Bhagavad-gītā*.) Deși caracterul divin al simțurilor, aparținînd speculației mitico-ritualiste, nu a putut fi validat pe plan filosofic (deoarece încă din perioada *Upanișadelor* mai recente, cum ar fi *Kāṭha-Upanișad*, simțurile sint considerate drept obstacole în calea eliberării), totuși, în exegeza lui Vijñāna Bhikṣu, *indriya* este considerat ca instrument (*karaṇa*) al zeului Indra, stăpînul divin al corpului (*Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya*, II, 19). Anterior, Pāṇini (secolul V î.e.n.) explicita termenul, printre altele, și ca „semn al lui Indra“; la această valoare se referă și exegeza *Sāṃkhya* care, validînd logic relația dintre manifestantul-cauză și manifestatul-efect, consideră că acesta din urmă este semnul celui dintii și că existența forțelor sensoriale dovedește existența lui Indra (Spiritul).

⁶⁸ Se descrie simțul intern (*manas*). În literatura vedică și postvedică, *manas* este conceput ca o funcție psihică nediferențiată în care sint cuprinse atît cunoașterea cît și dorința, voința, hotărîrea, bucuria și frica. Vechile *Upanișade* îl asimilau cu suflul central localizat în inimă, plecînd de la metafora vedică a piticului de mărimea degetului mare, ascuns în inimă; această localizare subliniază aspectul său afectiv care îl diferențiază de funcțiile pur intelective, cum

ar fi *jñāna*, *buddhi*, *citta*, *prajñā*, etc., permițînd ca termenul respectiv să fie redat uneori prin echivalentul „înimă“, în sens larg, opus „minții“.

Toate școlile filosofice îl consideră în rîndul simțurilor, conferindu-i însă calitatea de simț intern, organ de legătură între simțurile periferice și organul cunoașterii care este intelectul. Se consideră că el percepe datele furnizate de simțuri, tot așa precum acestea percep datele lumii obiective.

⁶⁹ „Între acestea“ : între forțe.

⁷⁰ „Are natura amîndurora“ : participă la natura celor două serii, a forțelor cunoașterii și a forțelor acțiunii. Între forțele cunoașterii se comportă ca o forță cognitivă, între cele ale acțiunii ca forță conativă.

⁷¹ „Cel care hotărăște“ : cel care aduce hotărîrea (*saṃkalpa*). Termenul *saṃkalpa* are un sens ambiguu, desemnînd realizările mentale atît de tip cognitiv cît și de tip voluntar. Vācaspati Miśra insistă asupra funcției sale cognitive, atribuindu-i simțului intern rolul de a transforma percepția pură neintelectivă (*nirvikalpa-pratyakṣa*) într-una intelectivă (*savikalpa-pratyakṣa*) ; prin *manas*, spune Vācaspati Miśra, „se stabilește diferența între substratul determinat (*viśeṣya*) și calitatea determinantă (*viśeṣaṇa*)“.

⁷² „Din cauza asemănării“ : cu celelalte forțe, deoarece are o origine comună, în Eul modificărilor (*vaikṛtāhaṃkāra*).

⁷³ „Diversitatea și deosebiriile externe“ : diversitatea forțelor cunoașterii și ale acțiunii, precum și deosebirile obiectelor externe se nasc din transformările specifice ale Tendințelor. Gauḍapāda precizează că această diversitate nu se explică prin intervenția Stăpînului Divin (Īśvara) și nici prin cea a Eului, a Intelectului sau a celui Prestabilit ; ea rezultă de la sine, prin transformările specifice ale Tendințelor.

⁷⁴ „Simplă percepere“ : Gauḍapāda explicitează nuanța restrictivă pe care o introduce calificativul „simplă“ (sk. *mātra*), „nimic altceva“, „numai“, ca referindu-se la faptul că un organ sensorial sau de acțiune nu poate funcționa decît în domeniul său propriu : auzul la sunet, ochiul la culoare, etc. O astfel de precizare pare fără rost, fiind de la sine evidentă. Vācaspati Miśra consideră că în această formulare se anticipează opoziția dintre percepția pură neintelec-

tivă (*nirvikalpa-pratyakṣa*) și cea intelectuală (*savikalpa-pratyakṣa*). Jaya consideră că nuanța restrictivă nu s-ar referi la cele două feluri de percepție, ci la opoziția între simțuri și Intellect (*buddhi*). Alți comentatori susțin că este vorba de ambele opoziții.

⁷⁵ „Semn distinctiv propriu“: pentru fiecare din ele. Determinarea este semnul distinctiv al intelectului, conștiința de sine (*abhimāna*) — a Eului, și hotărîrea (*saṃkalpa*) — a simțului intern (*manas*).

⁷⁶ „Cele cinci vînturi“: cele cinci sufluri vitale (*prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* și *vyāna*) (vezi nota 10 la T.S.).

⁷⁷ „Instrumentelor“: aceasta este traducerea literală a termenului *karaṇa*; majoritatea traducătorilor europeni preferă redarea mai comodă prin „organ“. Denumirea de „instrument“ ar indica subordonarea organelor față de Spirit, deoarece ele „instrumentează“ în beneficiul Spiritului. După Vācaspati Miśra și Vijñāna Bhikṣu, calificativul de „instrument“ s-ar referi la cele trei organe interne (*antaḥkaraṇa*) care sînt Intellectul, Eul și simțul intern; după Gauḍapāda ar fi incluse și cele zece forțe de cunoaștere și de acțiune.

⁷⁸ Se explică activitatea forțelor (*indriya*) în raport cu cele trei instrumente interne.

⁷⁹ „Celor patru“: cele trei instrumente interne la care se adaugă numai una dintre forțe (*indriya*). Activitatea instrumentelor interne și externe de cunoaștere se desfășoară în această dispozitiv, limitat, de patru. Simțul intern care se află în legătură directă cu cele externe, făcînd legătura dintre ele și Eu, nu primește informațiile concomitent, ci succesiv; nonsimultaneitatea percepției de către simțul intern este explicată de atomiști prin dimensiunea sa redusă, cea a unui atom, incompatibilă cu o pluralitate de contacte.

⁸⁰ „Simultană și succesivă“: actul percepției implică acțiunea simultană a celor trei instrumente interne și a unui singur instrument sensorial, atunci cînd este vorba de ceva perceptibil în mod distinct, cum ar fi perceperea unui miros, a unui sunet sau a unui obiect distinct; acțiunea instrumentelor este succesivă, atunci cînd obiectul nu este perceput în mod distinct, intelectul neputînd să-i determine identitatea decît ulterior (de exemplu, parul, care la distanță poate fi confundat cu un om, dar prin apropiere poate fi identificat).

- ⁸¹ „Activitatea celor trei“ : a instrumentelor interne (*buddhi, ahaṃ-kāra, manas*) este succesivă, deoarece este totdeauna precedată de activitatea sensorială.
- ⁸² Se explică rațiunea activității și conlucrării instrumentelor.
- ⁸³ „Ele“ : cele treisprezece instrumente. Activitatea lor se realizează prin stimulare reciprocă, în scopul eliberării Spiritului, și este declanșată de simpla prezență a acestuia; Vijñāna Bhikṣu compară activitatea instrumentelor cu producerea laptelui de către vacă, în folosul vițelului.
- ⁸⁴ Se clasifică și se descriu funcțiile instrumentelor. Strofa este redactată obscur, dînd naștere unor interpretări diferite.
- ⁸⁵ „De treisprezece feluri“ : cele trei instrumente interne (Intellectul, Eul și simțul intern) și cele zece externe (ale cunoașterii și ale acțiunii).
- ⁸⁶ „Apucarea, susținerea și luminarea“ : după Gauḍapāda, primele două s-ar referi la forțele de acțiune, deoarece acestea apucă și susțin. „Luminarea“ sau funcția de a revela, de a face ceva să devină manifest, ar reveni forțelor de cunoaștere. După Vācaspati Mīśra, numai instrumentele interne au funcția de susținere a vieții, prin corelația lor cu suflurile vitale (*prāṇa*).
- ⁸⁷ „Efectul“ : după Gauḍapāda, este vorba de cele zece obiecte ale forțelor de Cunoaștere și de acțiune; ceea ce este revelat de simțuri este apucat și susținut de forțele de acțiune. După Vācaspati Mīśra, cele zece efecte se referă atît la obiectele forțelor de cunoaștere și de acțiune, cît și la cele ale instrumentelor interne; fiecare dintre ele avînd cinci obiecte care la rîndul lor sînt de două feluri (divine sau profane), numărul lor se ridică la zece.
- ⁸⁸ „De trei feluri“ : Intellectul, Eul și simțul intern.
- ⁸⁹ „Obiect“ : traducerea exactă a termenului sk. *viśaya* este „domeniu“, „sferă de activitate“; cele zece forțe sînt obiectul Intellectului și al simțului intern. Datele culese de simțuri sînt preluate de cele trei instrumente interne. Instrumentele externe funcționează numai în timpul prezent, avînd un rol perceptiv; cele interne, funcționînd în cele trei timpuri (trecut, prezent și viitor), iau parte la actul de cunoaștere indirectă, prin inferență (*anumāna*). Vācaspati Mīśra precizează că școala Sāṃkhya nu recunoaște timpul ca o categorie independentă, ci ca simplu atribut al Naturii Primor-

diale. Se ia poziție astfel, alături de Vedānta și Buddhism, împotriva școlii Nyāya-Vaiśeṣika.

⁹⁰ Se precizează sfera de acțiune a simțurilor.

⁹¹ „Ceea ce este distinct“: cele cinci Elemente sensibile.

⁹² „Ceea ce este nedistinct“: cele cinci Elemente subtile (*tanmātra*); acestea nu ar fi percepute decât de înțelepții cu facultăți supranormale sau de ființele supraumane.

⁹³ „Vorbirea are [numai] sunetul drept obiect“: spre deosebire de obiectele simțurilor, sunetul (*śabda*) este unic, atât pentru oamenii obișnuiți, cât și pentru ființele care percep Elementele subtile.

⁹⁴ „Celelalte“: restul instrumentelor sau forțelor de acțiune, în afară de vorbire. Acestea sunt dotate cu cele cinci calități ale forțelor de cunoaștere, spune Gauḍapāda: de exemplu, în mină există sunet, contact, formă, gust și miros. În schimb, Vācaspati Miśra consideră că posedarea celor cinci calități nu ar reveni instrumentelor de acțiune, ci obiectelor lor: de exemplu, oala care este apucată de mină este dotată cu sunet, etc.

⁹⁵ „Cel care are poartă“: traducerea termenului sk.: *dvārin*, adjectiv posesiv de origine substantivală, care a fost redat în mod diferit. Unii înțeleg că, în opoziție cu simțurile care reprezintă porțile de intrare, cele trei instrumente ar reprezenta casa. Alții înțeleg prin *dvārin*, păzitorul porților. Oricare ar fi sensul ultim al termenului ne putem da seama că se urmărește stabilirea unei ierarhii între simțuri și instrumentele interne de cunoaștere. Vācaspati Miśra insistă asupra ierarhiei funcțiilor psihice, pe care o ilustrează prin cea a funcționarilor care strâng impozitele: cei din localitate le remit superiorilor lor districtuali, aceștia din urmă — guvernatorilor, care, la rândul lor, le predau ministrului, pentru a fi ținute la dispoziția regelui.

⁹⁶ Continuându-se ideea din strofa anterioară, se explică, prin analogie cu lampa, teleologia activității Naturii: forțele cunoașterii și acțiunii, simțul intern și Eul, luminându-și fiecare obiectul său propriu, îl prezintă Intellectului, unde va fi cunoscut de Spirit.

⁹⁷ „Toate“: datele rezultate din activitatea instrumentelor externe și interne.

⁹⁸ Intellectul, principiul suprem al Naturii, este cel care mediază între aceasta și Spirit, fapt din care decurge și importantul său rol în

a ajuta Spiritul să se înstrăineze de Natură. Aceasta este interpretarea pe care o dă Gauḍapāda strofei, și ea concordă cu sintaxa frazei (subordonare relativă cu valoare cauzală). Vācaspati Mīśra consideră că strofa cuprinde două argumente în favoarea preeminenței Intellectului față de celelalte instrumente.

- ⁹⁹ „Nu sînt distincte“ : nu sînt diferențiate prin calități sensibile care să producă plăcere, durere sau torpoare psihică. Din această cauză se admite că ele pot fi percepute numai de ființele cu facultăți de cunoaștere supranormală.
- ¹⁰⁰ „Inerte“ : traducere aproximativă a sk. *mūḍha*, participiul trecut pasiv al verbului *MUH-*, „a obnubila“, „a toropi“. Această acțiune este efectul Tendinței *tamas*, care produce torpoare mentală și inerție fizică.
- ¹⁰¹ Se face distincția — în cadrul realităților diferențiate — între corpurile subtile și cele vizibile.
- ¹⁰² „Cele subtile“ : în această strofă, epitetul „subtil“ nu se referă la Elementele subtile (*tanmātra*), ci la așa-numitul „corp subtil“ (*sūkṣma-śarīra*) alcătuit din cele treisprezece instrumente și din cele cinci Elemente subtile. Acestuia i se mai spune și „corpul semnelor“ (*liṅga-śarīra*).
- ¹⁰³ „Cele născute din mamă și tată“ : sînt corpurile alcătuite din cele cinci Elemente sensibile (*bhūta*), rezultate, conform embriologiei indiene, din unirea spermei paterne cu singele matern.
- ¹⁰⁴ „Cele vizibile“ : cele cinci Elemente sensibile. După Gauḍapāda, eterul spațial (*ākāśa*) conferă corpului spațialitatea, vîntul (*vāyu*) îi provoacă dezvoltarea, focul (*tejas*) îi dă căldura, apa (*āp*), coeziunea, iar pămîntul (*prthivī*), susținerea.
- ¹⁰⁵ „Stabil“ : spre deosebire de corpul fizic, născut din mamă și tată, care este supus dezintegrării, cel subtil este stabil, constant, nealterat de ciclurile morții și de cele ale nașterii.
- ¹⁰⁶ „Semnul“ : sk. *liṅga*, epitet pentru „corpul subtil“ sau „corpul semnelor“.
- ¹⁰⁷ „La Început“ : momentul creației cosmice. Corpurile subtile sînt primele manifestări ale Naturii Primordiale care se diferențiază în momentul creației, și care dispar în marea dezintegrare de la sfîrșitul ciclului cosmic.

- ¹⁰⁸ „Nelegat“ : nu este legat de un anumit corp, fie el divin, uman sau animal, fiind liber să-l părăsească.
- ¹⁰⁹ „Începe cu Cel Mare și sfârșește cu [Elementele] subtile“ : Elementele care intră în componența corpului subtil sînt controversate. După Gauḍapāda s-ar exclude forțele Cunoașterii și ale acțiunii.
- ¹¹⁰ „Nu are parte“ : nu are parte de datele rezultate din activitatea instrumentelor externe și interne, cît timp nu are trup.
- ¹¹¹ Se discută nevoia unui suport pentru corpul subtil, strofa rămînînd însă destul de obscură în ce privește natura acestui suport. Interpretarea strofei depinde de incertitudinea creată de separarea cuvintelor în textul sanskrit. Fenomenul de coalescență al fonemelor (*sandhi*) permite să se poată citi fie *aviśeṣaiḥ*, „cele nedistincte“, fie *viśeṣaiḥ*, „cele distincte“. Gauḍapāda optează pentru prima lectură, iar alți comentatori, în frunte cu Vācaspati Miśra, pentru ultima. În această ultimă lectură, textul ar fi destul de clar, înțelegîndu-se că suportul corpului subtil este cel fizic. Se mai aduc și alte interpretări conform cărora, în afară de corpul subtil și cel fizic, ar mai exista un corp intermediar, alcătuit din optsprezece Principii.
- ¹¹² „Prin asocierea cauzei eficiente și a efectului“ : cauza eficientă este virtutea sau oricare alta din „stările“ (*bhāva*) care afectează corpul subtil, iar efectul care decurge din ea, este condiția în care va avea loc transmigrarea.
- ¹¹³ „Ca un actor dramatic“ : precum un actor capătă diverse roluri, tot așa și corpul subtil poate căpăta diverse corpuri fizice, avînd parte de o viață paradisiacă, umană sau animală, în acord cu meritele sale.
- ¹¹⁴ Se face clasificarea și descrierea stărilor (*bhāva*).
- ¹¹⁵ „Stările, începînd cu virtutea“ : cele opt stări sînt : virtutea (*dharma*), Cunoașterea (*jñāna*), renunțarea (*vairāgya*), puterea (*aiśvarya*), nevirtutea (*adharma*), necunoașterea (*ajñāna*), nerenunțarea (*avairāgya*) și neputința (*anaiśvarya*). Primele patru țin de Tendința *sattva*, ultimele de Tendința *tamas*. Stările sînt cauzele eficiente ale transmigrării corpului subtil.
- ¹¹⁶ „Pregătite de dinainte“ : cele care țin de *sattva* au apărut la începutul creației, odată cu preafericitul Kapila, spune Gauḍapāda.

- ¹¹⁷ „Naturale“ : apărute în momentul nașterii.
- ¹¹⁸ „Căpătate“ : căpătate din afară, așa cum este Cunoașterea dobândită de la un maestru, care va determina, la rindul ei, apariția renunțării, virtuții și puterii.
- ¹¹⁹ „Au ca suport instrumentul“ : în strofa 23 s-a arătat că stările sînt forme ale Intelectului.
- ¹²⁰ „Embrionul și celelalte“ : embrionul și restul etapelor din dezvoltarea individului sînt determinate de efectul stărilor.
- ¹²¹ „Au ca suport efectul“ : sînt subordonate efectului produs de cauzele eficiente (cele opt stări).
- ¹²² Se descriu efectele stărilor asupra soartei corpului subtil.
- ¹²³ „În sus“ : spre lumea zeilor.
- ¹²⁴ „În jos“ : spre a renaște ca ființă animală sau vegetală.
- ¹²⁵ „Eliberarea se dobîndește prin Cunoaștere“ : eliberarea de ciclul renașterilor duce la dispariția corpului subtil și se obține prin Cunoașterea celor douăzeci și cinci de Principii.
- ¹²⁶ „Ceea ce-i opus“ : necunoașterea.
- ¹²⁷ „Resorbția în Natură“ : reîntoarcerea în Natura Primordială, care, după Gauḍapāda, nu este identică cu eliberarea.
- ¹²⁸ „Lipsa obstacolului“ : se referă la capacitățile supranormale de cunoaștere.
- ¹²⁹ Din strofele 44 și 45 se poate reconstitui următoarea schemă a stărilor-cauze și a efectelor lor (pe care o reproducem după N. Sinha, *The Sāṃkhya Philosophy*, Allahabad, 1915, p. 38).

	Stări-cauze	Efecte
Țin de <i>sattva</i>	1. Virtutea	2. Mersul în sus spre lumea zeilor
	3. Cunoașterea	4. Eliberarea
	5. Renunțarea	6. Resorbția în Natură
	7. Puterea	8. Lipsa obstacolului
Țin de <i>tanuś</i>	9. Nevirtutea	10. Mersul în jos
	11. Necunoașterea	12. Înlănțuirea
	13. Pasiunea	14. Transmigrația
	15. Neputința	16. Obstacolele în calea dorințelor

- ¹³⁰ Se explică și se clasifică creațiile gândirii.
- ¹³¹ „Creația gândirii”: complexul celor opt stări-cauze și al celor opt efecte este produs de Intellect. Cele opt stări, cu excepția Cunoașterii, intră în categoriile erorii, neputinței și mulțumirii de sine.
- ¹³² „Lupta [Tendințelor]”: plecându-se de la predominarea uneia dintre cele trei Tendințe, numărul creațiilor Intellectului se ridică la cincizeci.
- ¹³³ Se continuă dezvoltarea clasificărilor din strofa anterioară.
- ¹³⁴ „Cinci feluri de erori”: obscuritatea (*tamas*), confuzia (*moha*), marea confuzie (*mahāmoha*), întunecimea (*tamisra*) și întunecimea oarbă (*andhatamisra*).
- ¹³⁵ Se continuă clasificarea erorilor.
- ¹³⁶ „De opt feluri”: obscuritatea este eroarea identificării Spiritului cu unul din cele opt Principii (Intellectul, Eul, Simțul intern și cele cinci Elemente subtile), ficcare identificare constituind o varietate a obscurității.
- ¹³⁷ „Confuzia”: este și ea de opt feluri, intrucît se deosebește după dorința de a dobîndi una din cele opt realizări.
- ¹³⁸ „De zece feluri”: confuzia cea mare, care constă în atașarea față de obiectele celor cinci simțuri, este de zece feluri, intrucît fiecare din cele cinci obiecte poate fi de două feluri (divine sau umane).
- ¹³⁹ „De optsprezece feluri”: întunecimea este de optsprezece feluri, după atașarea față de cele zece obiecte ale simțurilor, la care se adaugă și cele opt realizări.
- ¹⁴⁰ „La fel este și întunecimea oarbă”: ca și întunecimea simplă, cea oarbă este tot de optsprezece feluri, avînd aceleași obiecte; ea este suferința pe care o provoacă gîndul că obiectele ar putea fi pierdute. Comentatorii o glosează „suferința cea mare” (*mahad duḥkham*) sau „frica” (*bhaya*).
- ¹⁴¹ Se clasifică înfirmitățile forțelor sensorio-motoare și cele ale Intellectului, precizîndu-se că cele din urmă au altă cauză decît primele. Infirmitățile Intellectului depind de mulțumiri și de realizările descrise în strofele imediat următoare.
- ¹⁴² Se expune clasificarea mulțumirilor.
- ¹⁴³ „Care privesc persoana proprie”: cuvîntul sk. *ādhyātmika* poate fi redat și prin: „cu privire la *ātman*”. Oricare ar fi traducerea, se înțelege că este vorba de „mulțumirile” (lit. „liniștirea [de

sine]”), care se opun desăvîrșirii spirituale, prin acceptarea unei erori, a unei soluții incomplete sau inadecvate. Dintre acestea, cele care privesc Natura sînt erorile asupra relațiilor dintre Principii (*tattva*); cele care privesc mijloacele de obținere (*upādāna*) sînt erorile de a recurge la mijloace improprii realizării spirituale sau de a lua mijloacele drept scop; cele care privesc timpul constau în convingerea că eliberarea va veni prin trecerea timpului, și nu printr-o acțiune hotărîtă și imediată; eroare este și contarea pe o ocazie fericită care ar urma să aducă eliberarea.

- 144 „Cele cinci exterioare”: sînt mulțumirile care rezultă din renunțarea la experiența sensorială și la bucuriile materiale, renunțare socotită în mod greșit ca suficientă pentru desăvîrșirea spirituală.
- 145 Se continuă analiza realizărilor.
- 146 „Argumentarea”: sau raționarea (sk. *ūha*) din care rezultă cunoașterea principiilor și implicit eliberarea sau desăvîrșirea spirituală.
- 147 „Cuvîntul”: instrucția orală tradițională care pregătește eliberarea.
- 148 „Învățătura”: studiul textelor vedice și filosofice.
- 149 „Ce se dobîndește de la prieteni”: cunoștințele unui prieten pot ajuta la desăvîrșirea spirituală.
- 150 „Dania”: darurile făcute înțelepților asceți pentru a căpăta în schimb învățătura lor.
- 151 „Cele de dinaintea realizării”: eroarea, incapacitatea și mulțumirea care în strofa 46 sînt menționate înaintea cuvîntului „realizare”.
- 152 „Imbold”: sk. *aṅkuśa*, litt. „țepa cu care se imboldește elefantul,” poate fi înțeles și ca un factor de frînare, întrucît cu ajutorul țepii se provoacă atît înaintarea cît și oprirea elefantului. Contextul obligă ca în prima accepție să se subînțeleagă că este vorba de un imbold spre ignoranță, iar în a doua accepție, de o frînare în calea eliberării.
- 153 Se arată cum dependența dintre „stări” și corpul subtil (*liṅga*, semn) demonstrează existența unei duble creații. Pe de o parte, există creația gîndirii care plecînd de la stări ajunge la realizări, iar pe de altă parte, creația care plecînd de la Elementele subtile ajunge la corpul subtil. Fără existența corpului subtil n-ar fi posibilă producerea stărilor care au nevoie de un suport. Fără existența stărilor nu ar putea exista corpul subtil, deoarece acesta are tocmai rolul de a transmite în cursul renașterii impresiile reziduale din

viața anterioară. Vācaspati Miśra îndepărtează obiecția cercului vicios care s-ar putea aduce cu privire la interdependența celor două creații care sînt fiecare cauza celeilalte, argumentînd că deoarece această interdependență este eternă, stabilirea unei priorități nu este posibilă. Creația, argumentează comentatorul, nu are un început absolut, ci numai unul relativ: devenirea este o înșiruire infinită de cicluri alcătuite din creație și dezintegrare, iar stările se transmit de la un ciclu la altul.

- 154 Se face clasificarea celor trei lumi care sînt manifestarea ultimă a Naturii.
- 155 „Opt feluri“: cele opt lumi, dispuse ierarhic în pantheonul brahmanismului, fiecare stăpînită, de sus în jos, respectiv de Brahmā, Prajāpati, Soma, Indra, Gandharva, Yakṣa, Rakṣas și Piśāca. Aceasta este descrierea lui Gauḍapāda. Alți comentatori înlocuiesc pe Soma prin Yama.
- 156 „Lumea orizontală“: cea care cuprinde animalele domestice, cele sălbatice, păsările, reptilele și vegetalele.
- 157 Cele trei lumi, începînd de la zei și terminînd cu firul de iarbă, sînt produse ale Naturii în care există cele trei Tîndințe, distribuite în mod inegal, astfel încît în fiecare precumpănește una din ele.
- 158 „Sus“: lumea zeilor, dominată de *sattva*, este pură, beatifică.
- 159 „La rădăcină“: lumea subumană, dominată de *tamas*, este lumea obscurității și a inerției.
- 160 „La mijloc“: lumea umană, dominată de *rajas*, este lumea acțiunii și a suferinței.
- 161 Suferința face parte din substanța Naturii.
- 162 „Acolo“: în Natură, în trupul divin, uman sau subuman.
- 163 „Dobîndește suferința“: suferința aparține Naturii, fiind sădită în substanța ei, însă nu este simțită și cunoscută decît de Spirit.
- 164 „Pînă nu se separă de Semn“: Spiritul suferă pînă la separarea de corpul subtil. Substantivul sk. *vinīṣṭi* pe care l-am redat sub forma verbală „a separa“ poate fi tradus și prin „stingere“, „încetare“, astfel încît întreaga expresie ar putea fi redată prin „pînă la încetarea Semnului“.
- 165 Se reia ideea din strofele 17, 21, 31 și 41, privind funcția teleologică a Naturii, pentru a servi contraargumente unor concepții opuse.

- ¹⁶⁶ „Făcută de Natură“ : creația este făcută numai de Natură și nu de Stăpînul Divin. În felul acesta ontologia Sāṃkhya evită antinomia trecerii de la o conștiință absolută și perfectă la o lume relativă și imperfectă, antinomie cu care a fost confruntată și ontologia Vedānta, aceasta fiind obligată să adopte o teză acosmistă, conform căreia lumea sensibilă este fie un joc al realității ultime, fie o iluzie.
- ¹⁶⁷ „Fiecărui Spirit“ : Gauḍapāda interpretează în sensul că fiecare Spirit, indiferent de condiția lui divină, umană sau subumană, trebuie să se elibereze; Vācaspati Mīśra interpretează în sensul că Natura nu-și întrerupe creația decît după ce s-au eliberat toate Spiritele, pînă la ultimul.
- ¹⁶⁸ Se explică, prin analogie, cum este posibil ca o realitate inconștientă — Natura — să desfășoare o activitate spontană, cu finalitate exterioară. Gauḍapāda detaliază analogia, spunînd că așa precum alimentele ingerate de vacă sînt transformate în lapte numai în timpul creșterii vițelului, tot așa acționează spontan și finalist și Natura lipsită de gîndire.
- ¹⁶⁹ Se dezvoltă ideea din strofa anterioară. Precum oamenii stăpîniți de dorințe se liniștesc după ce și le-au îndeplinit, tot așa și Cel Nemanifestat, care nu acționează în interesul său, se oprește după ce a atins dublul scop al Spiritului : de a cunoaște Principiile și de a se înstrăina de ele.
- ¹⁷⁰ În continuarea analogiilor anterioare se ilustrează inodul în care Natura își încetează activitatea după ce și-a atins țelul.
Comentatorii nu sînt de acord dacă strofa se referă la desfacerea unirii (*saṃyoga*) dintre Spirit și Natură sau numai la încetarea participării Spiritului la drama Naturii, unirea continuînd să subziste ca o contemplare detașată, fără a mai genera suferință (vezi strofa 66).
- Esnoul remarcă cu perspicacitate că sensul adînc al analogiei implică teoria artei dramatice indiene asupra „emoției“ (sk. *rasa*, *lit.* „gust“) pe care actorul urmează să o dezvolte în auditoriul său, tot așa precum Natura, în Spirit. Lista acestor emoții cuprinde : iubirea, eroismul, repulsia, furia, bucuria, teama, mila, seninătatea și duiosia părintească.
- ¹⁷¹ Se insistă asupra generozității Naturii ; întrebuițarea substantivului *pumaṃs* („bărbatul“), în loc de *puruṣa*, face ca strofa, fără să recurgă la o analogie propriu-zisă, cel puțin să sugereze că relațiile

dintre Spirit și Natură sînt ca cele dintre un bărbat și o femeie supusă lui, și care-l servește cu generozitate fără a primi nimic în schimb.

¹⁷³ În continuarea celorlalte analogii, prezenta strofă vine să prevină anumite posibilități de interpretare greșită pe care le-ar fi lăsat deschise analogiile anterioare. Exemplul dansatoarei care se retrage după terminarea rolului, putea implica revenirea ei pe scenă, fapt care se putea interpreta, pe planul relațiilor dintre Spirit și Natură, ca o posibilitate de reluare a relațiilor generatoare de suferință. După cum spune Aniruddha, o femeie dintr-o familie nobilă, rușinată de a fi fost văzută de un bărbat străin, își promite de a nu i se mai arăta niciodată. Vijñāna Bhikṣu consideră că este vorba de legămîntul unei femei care a săvîrșit o greșală și-și promite să nu se mai arate bărbatului ei. Ambii comentatori pleacă de la *Sāṃkhya-sūtra*, III, 70, unde se vorbește de „o femeie dintr-o familie nobilă“.

¹⁷³ Se răspunde la obiecția care ar putea rezulta din vorbirea comună : „Spiritul este legat, Spiritul transmigrează“. Natura transcendentă a Spiritului este incompatibilă cu orice proces, fie chiar cu cel de eliberare, care este corelativ cu cel de a fi legat și de a transmiga. Aceste procese se atribuie în mod greșit Spiritului, cînd, de fapt, ele aparțin Naturii. Vācaspati Mīśra ilustrează această improprie atribuire prin exemplul unui rege căruia i se atribuie în mod nedrept victoria sau înfrîngerea într-o bătălie de a cărei soartă au hotărît generalii săi. Experiența Spiritului există numai în mod aparent, fiind lipsită de substanțialitate. *Sāṃkhya-sūtra*, VI, 27—28, descrie această participare a Spiritului transcendent la activitatea Naturii prin analogia reflectării unui trandafir chinezesc într-un cristal care devine astfel roșu. Vijñāna Bhikṣu precizează că această colorare este numai aparentă, și că judecata „cristalul este roșu“ este neadevărată.

¹⁷⁴ Se explică formele prin care Natura se înlănțuiește și se eliberează singură.

¹⁷⁵ „Șapte forme“ : șapte din cele opt „stări“ (*bhāva*), din care este exceptată Cunoașterea.

¹⁷⁶ „O singură formă“ : cea de-a opta dintre stări care este Cunoașterea.

- ¹⁷⁷ „Repetata meditație“ : sk. *abhyāsa*, litt. „exercițiu repetat“. Obiectul acestui exercițiu spiritual sînt Principiile (*tattva*) ontologiei Sāṃkhya. După Vācaspati Miśra care înțelege prin *tattva*, „adevăr“, meditația repetată trebuie să realizeze adevărul asupra deosebirii dintre Spirit și Natură; pentru spiritualitatea indiană adevărul nu este o problemă de pură cunoaștere, ci una care trebuie realizată printr-un antrenament mental. După Vijñāna Bhikṣu, meditația repetată trebuie să ducă la suprimarea iluziei Eului (*abhimāna*), iluzie creată prin identificarea conștiinței absolute cu conținutul său relativ. Suprimarea iluziei duce la sentimentul alienării de Eul empiric („eu nu exist, nu este al meu, eu nu sînt așa“) pe care Vijñāna Bhikṣu îl corelează, pe drept cuvînt, cu faimoasa formulă upanișadică (*Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad*, II, 3, 6; III, 9, 26) : *neti neti*, „nu așa, nu așa“, formulă care rezuma opoziția dintre Sinele absolut (*ātman*) și eul empiric.
- ¹⁷⁸ „Ultimă“ : sk. *aparīṣeṣa*, litt. „cea care nu mai lasă [nici un] rest [necunoscut]“.
- ¹⁷⁹ Relația Spiritului față de Natură, după eliberare, este ilustrată prin analogia spectatorului care lasă să se înțeleagă că Spiritul continuă să perceapă Natura printr-o contemplație detașată, contemplație compatibilă cu puritatea și inactivitatea lui. După Vācaspati Miśra, aceasta este starea de „eliberat în viață“ (*jīvanmukta*).
- ¹⁸⁰ S-ar părea că se continuă analogiile cu relația dintre artist și spectator, insistîndu-se de astă dată asupra indiferenței reciproce. După alți comentatori, strofa ar sugera relațiile unei perechi ajunsă la indiferență și sterilitate.
- ¹⁸¹ Se descrie starea de „eliberat în viață“ (*jīvanmukta*) care precede eliberarea finală, prin moarte.
- ¹⁸² „Devenind fără efect“ : virtutea și celelalte stări nu mai produc noi renașteri, deoarece sînt sterilizate de Cunoașterea adevărată, „așa precum semințele coapte la foc nu pot să mai rodească“ (*Gauḍapāda*).
- ¹⁸³ „Forța impresiilor reziduale“ : sk. *saṃskāra* (vezi nota 76 la *T.S.*). Impresiile reziduale mențin legătura între Spirit și corp, în virtutea unei inerții care este similară cu învîrtirea în gol a roții olarului, după ce acesta a terminat făurirea oalei. Cunoașterea

adevărată nu reușește să oprească efectele faptelor din viața anterioară, ci numai să prevină ca faptele din viața aceasta să ducă la o nouă renaștere.

- ¹⁸⁴ Izolarea Spiritului de corp, prin cunoaștere, este mijlocul complet și definitiv de îndepărtare a întreitei suferințe despre care s-a discutat în strofa 1.
- ¹⁸⁵ Aceasta fiind ultima strofă pe care o comentează Gauḍapāda, s-a emis o îndoială asupra autenticității celor următoare, care ar fi interpolări tardive.
- ¹⁸⁶ „Marele R̥ṣi“ : Kapila.
- ¹⁸⁷ „Împărtășită [tuturor]“ : deși acesta este singurul sens atestat lexicografic, al expresiei *bahudhā KR-*, majoritatea traducătorilor preferă să o redea prin verbul „a elabora“.

तर्क संग्रहः

TARKA-SAMGRAHA



NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ

Tarka-saṃgraha este un mic tratat al ontologiei Vaiśeṣika și al logicii Nyāya, redactat de către Annambhaṭṭa, un maestru dravidian, care a trăit în Benares la începutul secolului al XVII-lea. Annambhaṭṭa este un reprezentant al celei de-a treia și ultime perioade a logicii Nyāya; tratatul său și-a câștigat o mare popularitate prin conciziunea și claritatea redactării, fiind folosit în învățămîntul tradițional indian drept manual de logică pentru începătorii care dețin noțiunile de bază ale gramaticii și literaturii sanskrite.

Mărturia interesului de care s-a bucurat acest mic tratat în lumea indiană o conferă numărul mare al comentariilor, care a atins cifra de 34, neobișnuită pentru textele din categoria și epoca acestuia, comentarii care s-au adăugat la propriul comentariu al autorului (*Tarka-saṃgraha-dīpikā*). Nu mai puțin remarcabil a fost și interesul pe care i l-a acordat și lumea occidentală; *Tarka-saṃgraha* este textul de logică indiană care a cunoscut cele mai multe traduceri europene, mai multe decît oricare alt text de logică indiană¹.

Textul intenționează să reprezinte fuziunea punctelor de vedere a două școli inițial autonome — Vaiśeṣika și Nyāya — fuziune care

¹ În afară de numeroasele traduceri în engleză făcute în India, dintre care o cităm doar pe cea a lui J. R. Ballantyne, Calcutta, ed. nouă 1894, există traduceri: în germană — E. Hultsch, *Annambhaṭṭa's Tarkasaṃgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit Verfassers eigenem Kommentar genannt Līpikā*, aus dem Sanskrit übersetzt, Abhandl. der königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, N. F., Bd. IX, 5, Berlin, 1907; în franceză — A. Foucher, *Le compendium des topiques (Tarka-saṃgraha) d'Annambhaṭṭa*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1949 și în spaniolă — N. Altuchow, *El Tarkasaṃgraha de Annambhaṭṭa*, Montevideo, 1959.

a început încă din secolul al XI-lea, în scopul de a combate filosofia buddhistă. În această alianță filosofică, cele două școli au venit fiecare cu contribuția sa proprie: Vaiśeṣika aducea o teorie ontologică, iar Nyāya una de ordin logic².

Interesul pentru *Tarka-saṃgraha* se datorește mai mult conținutului său logic și mai puțin ontologiei Vaiśeṣika. Annambhaṭṭa consemnează o expunere a logicii Nyāya la capătul îndelungatei sale evoluții de peste un mileniu și jumătate, timp în care, prin confruntarea dură cu logica buddhistă, a dat dovadă de mare suplețe, părăsind pozițiile contestabile, dezvoltându-și-le pe cele pertinente, însușindu-și chiar și unele dintre tezele adversarilor. Tradiția buddhistă fiind eliminată din India — pentru a supraviețui în Tibet și China —, logica Nyāya a supraviețuit, fiind cultivată în universitățile-academii de la Mithilā și Nadiā, pînă în epoca contemporană, ca o învățătură vie. La fel a supraviețuit și cea de-a treia tradiție logică indiană — cea jainistă, care, fiind structural mult mai apropiată de logica ortodoxiei brahmanice decît cea buddhistă, a dat controverselor sale cu logica Nyāya un ton mult mai atenuat.

Istoria logicii Nyāya este strîns legată de cea a școlilor heterodoxe buddhiste sau jainiste, atît în perioada sa de debut cît și în cursul dezvoltărilor sale ulterioare. Stabilirea exactă a filiațiilor și paternității ideilor rămîne în domeniul incertitudinilor, deoarece autorii și textele nu au o cronologie sigură, iar pe deasupra survine și posibilitatea interpolărilor. În afară de aceasta, chiar dacă se ajunge la stabilirea cronologiei unui text, prin aceasta nu se angajează și cea a fondului de idei pe care le cuprinde textul respectiv, întrucît doctrinele pot să preceadă consemnarea lor. Astfel, cel mai vechi text Nyāya, numit *Nyāya-sūtra*, situat cronologic în primele două sau trei

² Textul de bază al școlii Vaiśeṣika, numit *Vaiśeṣika-sūtra*, este atribuit lui Kanāda, personaj semilegendar, iar redactarea sa, care se pare că precede pe cea a oricărui alt text filosofic, s-ar fi produs între secolele I—II e.n. Ontologia Vaiśeṣika este realistă și pleacă de la o perspectivă atomistă înrudită cu cea Jaina, care s-ar putea să-i fie tributară. Fizica atomistă a sistemului este dublată de o metafizică, *Vaiśeṣika-sūtra* rămînînd, prin obiectivul pe care îl urmărește, un tratat asupra eliberării spirituale. Cel mai important comentariu este cel al lui Praśastapāda (secolul al V-lea), numit *Padārtha-saṃgraha*; el este de fapt mai mult decît un comentariu, întrucît expune noi puncte de vedere și modificări ale doctrinei originare.

secole ale erei noastre, conține elemente din epistemologia și logica buddhistă așa cum figurează în textul *Mādhyamika-sūtra* al buddhistului Nāgārjuna, iar textul buddhist respectiv, la rândul lui, se referă la anumite puncte din doctrina Nyāya. Faptul că primele texte de logică Nyāya și buddhistă se citează reciproc pledează fie pentru ipoteza că autorii lor nu sînt fondatorii școlilor respective ³, fie pentru cea care presupune existența unor interpolări tardive în textul *Nyāya-sūtra* ⁴.

Deși logica nu constituie un domeniu exclusiv al școlii Nyāya — fiecare curent filosofic avîndu-și școala sa proprie — totuși școala Nyāya apare cu preocupări preponderent logice. Care a fost rațiunea acestei specializări este greu de precizat. După părerea indianistei M. Biardeau, apariția unei școli logice în cadrul ortodoxiei s-ar putea explica prin grija pe care o aveau brahmanii de a integra noi valori și de a le folosi totodată drept mijloc spre a consolida tezele tradiționale ⁵. Cum și în ce contexte au fost descoperite aceste valori sau forme logice, constituie o problemă asupra căreia vom reveni mai jos; este însă cert faptul că logica indiană s-a constituit ca o artă a argumentării într-un context în care poziții spirituale diferite se contestau reciproc; cele 16 categorii (*padārtha*) de care se ocupă *Nyāya-sūtra* nu sînt decît o prezentare sistematică a criteriilor și procedeelelor de argumentare corecte sau incorecte ce survin în cursul unei controverse. Într-o formă nesistematizată, cele 16 categorii figurau și în tratatul de medicină al lui Caraka.

Prin trecerea timpului și prin confruntarea cu logica buddhistă, elementele logice care figurează rudimentar și aluziv în *Nyāya-sūtra* se vor explicita și diferenția în exegeza marilor comentatori. Primul comentariu important, *Nyāya-bhāṣya*, apare în secolele IV—V și este alcătuit de Vātsyāyana. Decalajul de timp dintre acest comentariu și *sūtra* originală este sugerat de faptul că mulți dintre termenii textului de bază își pierduseră valoarea lor semantică inițială și că

³ TH. STCHERBATSKY, *Buddhist logic*, t. I, Izdatelstvo Akademii Nauk S.S.S.R., Leningrad, 1932, p. 29, n. 1.

⁴ S. VIDYABHUSHANA, *A history of Indian logic*, Calcutta, 1924, p. 46; W. RUBEN, *Die Nyāya sūtra's*. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, Brockhaus, Leipzig, 1928, p. XVI, admite anterioritatea textelor buddhiste.

⁵ *La théorie de la connaissance et de la philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, 1964, pp. 100, 108.

se recurge la supoziții. În comentariul său, Vātsyāyana combate pozițiile idealismului buddhist, referindu-se la doctrinele lui Nāgārjuna care prezenta o schemă simplificată, redusă la trei termeni, a raționamentului inferențial (*anumāna*) pe care, de la începutul său, sistemul Nyāya îl concepușe în cinci termeni.

În secolul al VII-lea apare subcomentariul lui Uddyotakara, *Nyāya-vārttika*. În acest răstimp, în logica buddhistă apăruseră deja marile figuri, a lui Vasubandhu și a discipolului său Dignāga (începutul secolului al V-lea)⁶, ale căror teze constituie obiectul atacurilor lui Uddyotakara. Plecînd de la datele școlii Nyāya, Dignāga adusese în numeroasele sale lucrări substanțiale restructurări, mai ales în capitolele importante al raționamentului inferențial (*anumāna*) și al percepției (*pratyakṣa*), propunînd totodată reclasificări și în alte capitole. Controversa pe care o restabilim astăzi la nivelul textelor reflectă de fapt controversele publice organizate în timpul evului mediu indian de către suveranii locali. adevărate *tournoi*-uri filosofice, menite să asigure prestigiul și favoarea celui care ieșea învingător. Dignāga a reușit să creeze o nouă logică ce a fost desăvîrșită ulterior prin lucrările discipolilor săi mai îndepărtați, dintre care ne limităm să cităm marile nume ale lui Dharmapāla, Dharmakīrti și Dharmottara. Lucrările logicienilor buddhiști au fost traduse în tibetană și chineză, iar în țările respective au luat naștere școli în care logica buddhistă a supraviețuit după dispariția sa din India.

Vācaspati Mīśra (secolul IX), fără a aparține în mod expres școlii Nyāya, deoarece a scris comentarii și la tratate Vedānta sau Sāṃkhya, a redactat o glosă la subcomentariul lui Uddyotakara, în care înfruntă întreaga filosofie buddhistă și în special pe Dignāga și Dharmakīrti.

Dintre cei care l-au urmat, menționăm doar pe Udayana; a scris o subglosă la cea a lui Vācaspati Mīśra, în care, ca și în restul lucrărilor sale, continuă controversa cu logicienii buddhiști. El este important și prin faptul că în lucrările sale se poate descifra o nouă tendință, cea de formalizare, prin care va anticipa noua reformă pe care urma să o aducă Gaṅgeśa, fondatorul școlii „Noua Nyāya” (*Navya-Nyāya*),

⁶ A. B. KEITH, *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, Clarendon Press, Oxford, 1923, p. 305, îl situează cel mai tîrziu la data 400 e.n., iar ED. CONZE, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, Paris, 1952, p. 162, indică anul 440 ca dată a elaborării doctrinei lui Dignāga.

opusă în mod deschis vechii școli, pe care reformatorii o numesc „Vechea Nyāya” (Prācīna-Nyāya).

În secolul XII, Gaṅgeśa scrie celebrul său tratat *Tattvacintāmaṇi* („Piatra magică a esențelor”), în care urmărește în primul rînd acuratețea exprimării; astfel, el introduce o formalizare a expresiei lingvistice care, ca și în logica simbolică, încearcă prin procedee artificioase să elimine ambiguitățile de sens. Semnalăm în această direcție drept semnificativ faptul că în locul afirmației simple se va recurge la dubla negație, iar în locul simplei negații va fi preferată tripla negație. Preocuparea sa formală va atrage însă o diminuare a interesului pentru preocupările metafizice, în mod constant prezente la predecesorii săi; din această cauză și-a atras reproșurile unora dintre contemporanii săi. Totodată, Gaṅgeśa a introdus noi termeni corespunzînd unor noi concepte în logică. Cei care i-au urmat au accentuat și mai mult procedeele maestrului, fapt care, paradoxal, a făcut ca textele redactate într-un mod prea explicit să fie greu de înțeles. Aceasta explică de ce aceste texte, considerate ca un galimatias pedant, să nu se bucure de atenția pe care o meritau. Deși în monumentală sa *Istorie a logicii indiene*, S. Vidyabhushana face o amplă prezentare a Noii Nyāya, interesul pentru ea a crescut în urma importantei lucrări a lui D. S. Ingalls⁷, care i-a făcut o prezentare mai adecvată, recurgînd la termenii logicii simbolice⁸.

Considerat în această îndelungată perspectivă istorică, micul manual al lui Annambhaṭṭa răsfrînge personalitatea autorului prin modul în care a reușit să facă o operă de selectare între multiplele soluții pe care i le ofereau antecesorii săi, selectare care pînă la urmă i-a adus succesul și popularitatea. El a dovedit un rafinat spirit eclectic, care a știut să facă parte atît vechiului cît și noului, imprimînd lucrării sale o eleganță clasică.

Abordarea culturii indiene de către un occidental întîmpină de obicei obstacolul unor categorii specifice care, din capul locului, pot apărea

⁷ *Materials for the study of Navya-Nyāya logic*, Cambridge (Mass.), 1951.

⁸ UNO ASTUSHI, *The concept of vyāpti in the Nyāya school*, „Bulletin of the Institute of Eastern studies”, 1962, p. 17, ridică obiecții împotriva formalizării pe care au încercat să o aducă D. Ingalls și J. F. Staal logicii Navya-Nyāya, deoarece această logică nu trece dincolo de expresia verbală care este înrădăcinată în sintaxa limbii sanskrite; după cercetătorul japonez, logica Nyāya trebuie explorată din punctul de vedere al sintaxei sanskrite.

ireductibile în raport cu cele ale mentalității noastre. În cazul logicii însă, obstacolul pare a fi de natură inversă: unele dintre categoriile logicii indiene își disimulează specificitatea printr-o aparentă similitudine cu cele europene, în măsură să determine false asimilări. Aceasta este situația celei mai importante structuri a logicii indiene, raționamentul inferențial (*anumāna*). Mult timp occidentalii nu au înțeles natura reală a raționamentului indian, deoarece ei erau dominați de logica termenilor. În consecință, *anumāna* a fost asimilată silogismului aristotelic, mergându-se atât de departe încât să se declare că logica indiană a fost influențată de cea greacă⁹. P. Masson-Oursel¹⁰ a fost, se pare, primul care a arătat diferența între *anumāna* și silogismul grec, deoarece indienii nu operează cu termeni de extensie diferită, cu subsumarea genului și speciei. Indianistul francez împreună cu Th. Stcherbatsky^{10 bis} se limitaseră să constate că nu este vorba de un raționament alcătuit din judecăți, ci mai degrabă de o reprezentare complexă. Înțelegerea mai adecvată a raționamentului indian nu a fost posibilă decât într-o perspectivă la care indianiștii secolului trecut nu aveau acces; este vorba de logica propozițiilor, pe care logica simbolică a instaurat-o prin reconsiderarea logicii stoice, tot atât de neînțeleasă și ea de către logica aristotelizantă a secolului trecut. Lui Stanislas Schayer îi revine meritul de a fi remarcat primul că *anumāna* constituie o anticipare a logicii propozițiilor¹¹. După el, A. Foucher declara cu mult bun simț că „elementele silogismului aristotelic sînt concepte, în timp ce acelea ale silogismului indian nu sînt decât propoziții”¹². Referindu-se la noua școală Nyāya, D. S. Ingalls spunea că aceasta „are aparența superficială a unei logici nepropoziționale, deoarece forma expresiei oricărui element din formularea sa este de obicei cea a unui singur termen, ma degrabă decât cea a unei aserțiuni (propoziții). Totuși multe dintre aceste expresii se referă de fapt la cunoașteri care corespund mai

⁹ VIDYABHUSHANA, *op. cit.*, p. 497 sq.

¹⁰ *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 154.

^{10 bis} *La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926, p. 190.

¹¹ *Studien zur indischen Logik*, II, *Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*, „Bull. int. de l'Académie polonaise des sciences et des lettres”, 1933. Această lucrare ne-a fost inaccesibilă.

¹² *Le compendium des topiques (Tarka-Saṃgraha) d'Annambhaṭṭa*, p. 118.

degrabă aserțiunilor decît indivizilor sau claselor“¹³. Totuși, în cartea lui Bochensky¹⁴, apărută ulterior, logica indiană este considerată ca o logică a termenilor; acest punct de vedere a fost din nou contestat de către M. Biardeau¹⁵ care înclină să vadă în *anumāna* în aceeași măsură o logică a termenilor și a propozițiilor. Considerăm că în înțelegerea logicii indiene nu se poate face abstracție de interpretarea structurilor sintactice respective și că aceste structuri sintactice trebuie apreciate în raport cu interpretarea pe care le-o dau înșiși gramaticienii indieni. Aceasta cu atît mai mult cu cît în India, invers decît în Europa, teoria gramaticală a precedat-o pe cea logică și i-a influențat demersurile sale, logica indiană avînd, ca și restul speculației filosofice, drept substructură raționamente de ordin gramatical¹⁶.

Pāṇini, marele gramatician indian care a trăit în sec. V î.e.n. și deci și-a redactat tratatul său *Aṣṭādhyāyī* („Cele opt cărți“) într-o epocă cu mult anterioară elaborării logicii indiene, descrie structurile sintactice ale limbii sanskrite după criterii cu o valoare revelatoare pentru înțelegerea logicii indiene. Primul fapt semnificativ este absența categoriei subiectului gramatical. Categoriile sintactice pāṇiniene nu pleacă de la forma concretă a părților de vorbire, ci de la forma interioară și abstractă a limbii și nu sînt concepute în mod diadic, ci poliadic: gramaticianul indian recunoaște existența a șase funcții predicative (*kāraka*), care califică orice idee verbală (agentul, pacientul, instrumentul, ablațiunea, donațiunea și localizarea spațio-temporală), reprezentînd o segmentare semantică a ideii de „acțiune“ (*kriyā*) care este conținutul oricărei propoziții sau fraze, conform punctului de vedere al lingvisticii indiene. Aceste funcții — care nu

¹³ *Materials for the study of Navya-Nyāya logic*, p. 63; remarca orientalistului american coincide în bună măsură cu cea făcută înaintea lui de H. JACOBI, *Die indische Logik*, Nach. d. kgl. Ges.d.W. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1901, p. 461.

¹⁴ *Die formale Logik*, München, 1956, p. 507.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 134, nota 1 și 193 nota 3.

¹⁶ L. RENOU, *Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanscrit*, „Journal Asiatique“, CCXXXIII, 1941—1942 (1945), p. 164. Ulterior, J. F. STAAL (*Negation and the law of contradiction in Indian thought: a comparative study*, „Bulletin of the School of Oriental and African studies“, XXV, 1962, p. 54) a arătat că termenul *nyāya* este sinonim cu *paribhāṣā*, „metaregulă gramaticală“ și că elementele și legile logicii indiene pot fi regăsite în problemele limbajului și metalimbajului.

corespund conceptului de „caz“ — se exprimă prin sufixe nominale sau verbale, iar argumentul lor este numele care le specifică. În această analiză sufixul nominativului nu marchează nici o funcție, constituind, împreună cu tema sa nominală, doar un simplu argument al funcției agentului sau pacientului, funcție care este marcată de către sufixele verbale. În acest fel, numele la cazul nominativ nu mai apare, în raport cu verbul, ca un termen determinat, ci ca un determinant, avînd deci o poziție analogă cu cea a unui complement în gramatica tradițională europeană¹⁷. Ignorînd categoria subiectului pe care se bazează logica termenilor, Păîni s-a ocupat totuși într-un mod destul de substanțial de anumite aspecte ale logicii propozițiilor, și anume de cel mai important capitol al ei, de consecință, pe care o asimilează relației dintre semnul distinctiv (*lakṣaṇa*) și obiectul semnificat, la fel cum au procedat și stoicii (fragmentul II, 221 = Sextus Empiricus, II, 245)¹⁸. În această relație a semnului, el include anumite tipuri de subordonare condițională, precum și alte construcții sintactice; între acestea el indică construcțiile absolute ale locativului și genitivului, precum și participiul prezent. La acestea — în cadrul unor echivalențe sintactice care anticipează concepțiile transformaționale ale lingvisticii contemporane — extinzînd analiza în cadrul propozițiilor simple, el adaugă anumite părți de propoziție cu valoare de subordonată. Păîni a arătat, așa cum au făcut-o și stoicii după el, că logica semnului este o logică a propozițiilor și că un cuvînt nu are această funcție decît cînd este un echivalent sintactic al propoziției. În acest context interpretativ trebuie inclus și raționamentul de tip *anumāna* care se bazează pe consecința dintre semn (antecedent) și semnificat (consecvent). Relația dintre semn și semnificat este de fapt relația dintre două cunoașteri, obținerea indirectă a unei cunoașteri prin mijlocirea alteia. Semnul nu este un individ sau o clasă, ci un proces sau acțiune, cum spune Păîni. Fumul ca semn al focului — în exemplul curent al logicii indiene — poate fi considerat ca individ sau clasă numai printr-o apreciere superficială. Fumul nu este semn, luat în sinea lui, ci existența — din care decurge actul percepției sale — este cea care îi conferă calitatea de semn al

¹⁷ Cf. S. AL-GEORGE, *Le sujet grammatical chez Pāîni*, „Studia et acta orientalia“, I, Bucurest, 1957 (1958), pp. 39—47.

¹⁸ Cf. S. AL-GEORGE, *Sign (lakṣaṇa) and propositional logic in Pāîni*, „East and West“, vol. 19, 1—2, 1969, pp. 176—193.

altui proces, cum este în cazul său existența focului. Cele două procese, ale semnului și ale semnificatului, corespund fiecare unei cunoașteri și deci fiecare unei propoziții : din admiterea semnului decurge cea a semnificatului.

Teoria sintaxei sanskrite, așa cum a fost elaborată de gramaticienii filosofi indieni, confirmă deci pe cei care nu au văzut în *anumāna* un raționament de tip aristotelic.

SUBLIMA TARKA-SAMGRAHA

(numai textul de bază)

Punînd în inimă pe Stăpînul Lumii (Viśveśa) și îndeplinind închinăciunea față de Învățător (*guru*), pentru înțelegerea ușoară de către cei tineri, s-a compus *Tarka-saṃgraha*.

1. Cele șapte categorii ¹ (*padārtha*) sînt: substanța (*dravya*), calitatea (*guṇa*), acțiunea (*karman*), universalul (*sāmānya*), particularul (*viśeṣa*), inherența (*samavāya*) și inexistența (*abhāva*).
2. Aici, substanțele (*dravya*) sînt numai ² nouă: pămîntul (*prthivī*), apa (*āp*), focul (*tejas*), aerul (*vāyu*), eterul spațial (*ākāśa*), timpul (*kāla*), spațiul (*dis*), Sinele (*ātman*) și simțul intern (*manas*) ³.
3. Cele douăzeci și patru de calități (*guṇa*) ⁴ sînt: culoarea (*rūpa*), gustul (*rasa*), mirosul (*gandha*), tactul (*sparsā*), numărul (*sāṃkhya*), măsura (*parimāṇa*), individuația (*prthaktva*), conexiunea (*saṃyoga*), separarea (*vibhāga*), depărtarea (*paratva*), apropierea (*aparatva*), greutatea (*gurutva*), fluiditatea (*dravatva*), viscozitatea (*sneha*), sunetul (*śabda*), cunoștința (*buddhi*), plăcerea (*sukha*), durerea (*duḥkha*), dorința (*icchā*), ura (*dveṣa*), efortul voinței (*prayatna*), virtutea (*dharma*), nevirtutea (*adharma*) și factorul prefacerii (*saṃskāra*).
4. Cele cinci acțiuni (*karman*) sînt: ridicarea (*utkṣepaṇa*), coborîrea (*apakṣepaṇa*), contracția (*ākuñcana*), expansiunea (*prasāraṇa*) și mișcarea (*gamana*).

5. Universalul (*sāmānya*) este de două feluri: superior și inferior.
6. Însă particularele (*viśeṣa*) care se află în substanțele (*dravya*) eterne sînt infinite.
7. Inherența (*samavāya*) este însă una [singură].
8. Inexistența (*abhāva*) este de patru feluri: inexistența anterioară (*prāgabhāva*), inexistența [posterioară] distrugerii totale (*pradhvaṃsabhāva*), inexistența absolută (*atyantābhāva*) și inexistența reciprocă (*anyonyābhāva*) ⁵.
9. Aici, pămîntul (*prthivī*) [se definește ca] cel care are miros. El este de două feluri: etern și neetern. Sub formă de atom (*paramāṇu*) este etern, sub formă de produs (*kārya*) este neetern. În plus, după deosebirea [pe care o aduc] corpul (*śarīra*), organul de simț (*indriya*) și obiectul organului de simț (*viśaya*), el este de trei feluri: (a) corpul (*śarīra*) nostru și al celorlalți; (b) organul de simț (*indriya*) este olfacția care percepe mirosul și se află în vârful nasului; (c) obiectul (*viśaya*) este lutul, piatra și celelalte ⁶.
10. Apa (*āp*) este rece la atingere ⁷. Ea este de două feluri: eternă și neeternă. Sub formă de atom (*paramāṇu*) este eternă, sub formă de produs (*kārya*) este neeternă. În plus, după deosebirea [pe care o aduc] corpul (*śarīra*), organul de simț (*indriya*) și obiectul organului de simț (*viśaya*), ea este de trei feluri: (a) corpul (*śarīra*) este în lumea lui Varuṇa; (b) organul de simț (*indriya*) este cel gustativ care percepe gustul și se află în vârful limbii; (c) obiectul este riul, oceanul și celelalte.
11. Focul (*tejas*) este cald la atingere. El este de două feluri: etern și neetern. Sub formă de atom este etern, sub formă de produs (*kārya*) este neetern. În plus, după deosebirea [pe care o aduc] corpul (*śarīra*), organul de simț (*indriya*) și obiectul organului de simț (*viśaya*), el este de trei feluri: (a) corpul (*śarīra*) este vădit că se află în lumea lui Āditya; (b) organul de simț (*indriya*)

este văzul care percepe culoarea și se află în virful pupilei ochiului; (c) obiectul este de patru feluri, după deosebirea dintre cel pământesc, cel ceresc, cel stomacal și cel mineral⁸: cel pământesc este focul și celelalte; cel ceresc, avînd drept combustibil apa, este fulgerul și celelalte; cel stomacal este cauza transformării (*sc. digestia*) alimentelor; cel mineral este aurul și celelalte.

12. Aerul (*vāyu*) este tangibil și fără culoare. El este de două feluri: etern și neetern. Sub formă de atom (*paramāṇu*) este etern, sub formă de produs (*kārya*) este neetern. În plus, după deosebirea [pe care o aduc] corpul (*śarīra*), organul de simț (*indriya*) și obiectul organului de simț (*viśaya*), este de trei feluri: (a) corpul (*śarīra*) este în lumea lui Vāyu; (b) organul de simț (*indriya*) este pielea care percepe tactul și se află [peste] tot corpul; (c) obiectul (*viśaya*) este cauza care elatină pomul și celelalte⁹.
13. Suflul vital (*prāṇa*) este aerul (*vāyu*) care circulă în interiorul corpului. Acesta, deși este unic, după deosebirea [pe care o aduc] condiționările limitante (*upādhi*), capătă numele de *prāṇa*, *apāna* și celelalte¹⁰.
14. Eterul spațial (*ākāśa*) este cel care are drept calitate (*guṇa*) sunetul (*śabda*)¹¹. Acesta este unic, omniprezent și etern.
15. Timpul (*kāla*) este cauza întrebuițării [cuvintelor] „trecut“, etc. Și el este unic, omniprezent și etern¹².
16. Spațiul (*dīś*) este cauza întrebuițării [cuvintelor] „răsărit“, etc. Și el este unic, omniprezent și etern¹³.
17. Sinele (*ātman*) este substratul (*adhikaraṇa*) cunoașterii (*jñāna*). El este de două feluri: Sinele suprem (*parama-ātman*) și Sinele individual (*jīva-ātman*). Aici, Sinele suprem (*parama-ātman*) este Stăpînul Divin (Îșvara) atotcunoscător și este numai unu. Sinele individual (*jīva-ātman*) este separat pentru fiecare corp, omniprezent și etern¹⁴.

18. Simțul intern (*manas*) este organul de simț (*indriya*) prin care se realizează perceperea [senzației de] plăcere, durere, etc. Deoarece este legat de fiecare Sine [individual] (*ātman*), el este infinit [ca număr], sub formă de atom și etern ¹⁵.
19. Culoarea (*rūpa*) este calitatea (*guṇa*) perceptibilă numai prin văz (*cakṣus*). După deosebirea dintre alb, negru, galben, roșu, verde, castaniu și pestriț, aceasta (sc. culoarea) este de șapte feluri și se află în pământ, apă și foc ¹⁶. Aici ¹⁷ [culoarea] este de șapte feluri în pământ, albă-fără-strălucire în apă, albă-strălucitoare în foc.
20. Gustul (*rasa*) este calitatea perceptibilă prin simțul gustativ (*rasana*). După deosebirea dintre dulce, acru, sărat, amar, astringent și iute, ea este de șase feluri și se află în pământ și în apă. În pământ este de șase feluri, iar în apă numai dulce ¹⁸.
21. Mirosul (*gandha*) este calitatea (*guṇa*) care se percepe prin simțul olfactiv. El este de două feluri — plăcut și neplăcut — și se află numai în pământ.
22. Tactul (*sparśa*) este calitatea (*guṇa*) perceptibilă numai prin organul de simț (*indriya*) al pielii. După deosebirea dintre rece, cald și nici-cald-nici-rece, el este de trei feluri și se află în pământ, în apă, în foc și aer. Aici ¹⁹, răceala se află în apă, căldura în foc, iar nici-cald-nici-recele în pământ și în aer.
23. Tetrada culoare (*rūpa*), etc. ²⁰ este produsă în pământ prin coacere²¹, și nu este eternă. În altă parte ²² [tetrada] produsă prin coacere este și eternă și neeternă: eternă, când ține de ce-i etern, neeternă, când ține de ce-i neetern.
24. Numărul (*sāmkhya*) este cauza specială a întrebuințării [cuvintelor] „unu“, etc. El se află în cele nouă substanțe (*dravya*), începînd cu unitatea și terminînd cu cifra cea mai mare. Unitatea este eternă și neeternă: eternă, când ține de ce-i etern, neeternă, când ține de ce-i neetern. Însă dualitatea, etc. este pretutindeni neeternă.

25. Măsura (*parimāṇa*) este cauza specială a întrebuițării [cuvîntului] „dimensiune“ (*māna*) și se află în cele nouă substanțe (*dravya*). Ea este de patru feluri: mică, mare, lungă și scurtă ²³.
26. Individuația (*prthaktva*) ²⁴ este cauza specială a întrebuițării [cuvîntului] „separat“ și se găsește în toate substanțele (*dravya*).
27. Conexiunea (*samyoga*) ²⁵ este cauza specială a întrebuițării [cuvîntului] „unit“ și se găsește în toate substanțele (*dravya*).
28. Separarea (*vibhāga*) ²⁶ este calitatea (*guṇa*) care distruge conexiunea și se găsește în toate substanțele.
29. Depărtarea (*paratva*) și apropierea (*aparatva*) sînt cauzele speciale ale întrebuițării [cuvîntelor] „departe“ și „aproape“, și se află în tetrada pămînt, etc. ²⁷ și în simțul intern (*manas*). Ele sînt de două feluri: făcute de spațiu (*dis*), făcute de timp (*kāla*). Cînd ceva este îndepărtat, este depărtarea făcută de spațiu (*dis*); cînd ceva este apropiat, este apropierea făcută de spațiu; cînd cineva este mai vîrstnic, depărtarea este făcută de timp; cînd cineva este mai tînăr, apropierea este făcută de timp.
30. Greutatea (*gurutva*) este cauza neînherențială a începutului căderii, și se află în pămînt și în apă ²⁸.
31. Fluiditatea (*dravatva*) este cauza neînherențială a începutului curgerii și se află în pămînt, apă și foc. Ea este de două feluri: originală și provocată. Este originală în apă, și provocată în pămînt și foc ²⁹. Fluiditatea produsă în pămînt de conexiunea cu focul [se vede în cazul] untului topit, etc. În foc [se vede în cazul] aurului, etc.
32. Viscositatea (*sneha*) ³⁰ este cauza transformării în boț a făinii, etc., și se află numai în apă.
33. Sunetul (*śabda*) este calitatea (*guṇa*) perceptibilă prin auz (*śrotra*) și se află numai în eterul spațial (*ākāśa*). El este de două feluri: de natura zgomotului și de natura fonemului ³¹. Cel de natura zgomotului se află

în tobă, etc.; cel de natura fonemului este forma limbii sanskrite, etc.

34. Cunoștința este cunoașterea (*jñāna*) și este cauza întrebunătăririi tuturor [expresiilor]³². Ea este de două feluri: amintire³³ și informație³⁴. Amintirea (*smṛti*) este cunoașterea produsă numai de factorii prefăcerii (*samskāra*). Informația (*anubhava*) este cunoașterea (*jñāna*) care este deosebită de aceasta (sc. amintirea). Ea este de două feluri: conformă cu obiectul (*yathā-artha*) și neconformă cu obiectul (*ayathā-artha*). Informația este conformă cu obiectul, atunci când atributul caracteristic (*prakāra*) al acestui obiect este posedat de acest [obiect], ca în cunoașterea cind, existînd argint, [se spune] „acesta este argint“; numai aceasta se numește cunoaștere corectă (*pramā*). Informația nu este conformă cu obiectul atunci când atributul caracteristic (*prakāra*)³⁵ al acestui [obiect] este absent în acest [obiect], ca în cunoașterea cind, existînd sîdef, [se spune] „acesta este argint“; numai aceasta se numește cunoaștere incorectă (*apramā*).
35. Informația (*anubhava*) conformă cu obiectul este de patru feluri, după deosebirea dintre cea percepută (*pratyakṣa*), inferată (*anumiti*), identificată prin analogie (*upamiti*) și verbală (*śabda*)³⁶. Instrumentul său este și el de patru feluri, după deosebirea dintre percepție (*pratyakṣa*), inferență (*anumāna*), identificare prin analogie (*upamāna*) și cuvînt (*śabda*).
36. Instrumentul (*karāṇa*)³⁷ este o cauză (*kāraṇa*) particulară care posedă o acțiune (*vyāpāra*). Cauza (*kāraṇa*) precede cu regularitate efectul (*kārya*), nefiind dovedită în altă parte³⁸. Efectul este elementul corelativ-subordonat (*pratyogin*)³⁹ al inexistenței anterioare (*prāgabhāva*).
37. Cauza (*kāraṇa*) este de trei feluri, după deosebirea [pe care o aduc] cea inherențială⁴⁰ (*samavāyin*), cea neinherențială (*asamavāyin*) și cauza eficientă (*nimitta*)⁴¹. Cauza inherențială (*samavāyi-kāraṇa*) este cea care produce un efect inherent ei, cum sînt firele pentru

pinză și pinza pentru propria ei culoare, etc. Cauza neinherențială (*asamavāyi-kāraṇa*) este cauza care co-există în același obiect, fie cu efectul (*kārya*), fie cu cauza (*kāraṇa*) [inherențială], cum este împreunarea firelor pentru pînză și culoarea firelor pentru culoarea pinzei. Cauza eficientă (*nimitta-kāraṇa*) este cauza care este deosebită de acestea două, cum ar fi suveica pentru pînză. Între aceste trei feluri de cauze, numai cea particulară este [considerată] instrument (*karaṇa*).

38. Aici ⁴², percepția (*pratyakṣa*) este instrumentul de cunoaștere directă. Percepția ⁴³ este cunoașterea născută din interferența (*samnikarṣa*) dintre organul de simț (*indriya*) și obiect (*artha*). Aceasta este de două feluri: neintelectivă (*nirvikalpa*) și intelectivă (*savikalpa*). Aici, cunoașterea lipsită de atributul caracteristic (*niṣ-prakāraka*) este [numită] cunoaștere neintelectivă, ca atunci [cînd se spune] „aceasta este ceva“. Cunoașterea intelectivă este însoțită de atributul caracteristic (*sapra-kāraka*), ca atunci [cînd se spune] „acesta este Dīṭha“, „acesta este brahman“, „acesta este negru“.

39. Interferența (*samnikarṣa*) dintre organul de simț (*indriya*) și obiect (*artha*) — care este cauza cunoașterii directe — este de șase feluri: conexiunea (*saṃyoga*), inherența la ceea ce este conectat (*saṃyukta-samavāya*), inherența la ceea ce este inherent celui conectat (*saṃyukta-samaveta-samavāya*), inherența (*samavāya*), inherența la ceea ce este inherent (*samaveta-samavāya*), relația între calificativ și calificat (*viśeṣaṇa-viśeṣya*) ⁴⁴.

Interferența (*samnikarṣa*) este conexiune (*saṃyoga*) în cazul producerii percepției oalei prin simțul văzului.

Interferența este inherență la ceea ce este conectat în cazul producerii percepției culorii vasului, din cauza inherenței culorii în oala aflată în conexiune cu simțul văzului.

Interferența este inherență la ceea ce este inherent celui conectat în cazul percepției universalului (*sā-mānya*) [care este] faptul de a fi colorat; culoarea este inherență oalei aflată în conexiune cu simțul văzului

din cauza inherenței, în acest caz, a faptului de a fi colorat.

Interferența este inherență în cazul percepției sunetului (*śabda*) prin simțul auzului, din cauza sonorității eterului spațial aflat în cavitatea auriculară [și] din cauza faptului că sunetul este o calitate a eterului spațial, [și] din cauza inherenței [existente] între calitate și posesorul calității.

Interferența este inherență la ceea ce este inherent în actul percepției sonorității (*śabdātva*), din cauza inherenței sonorității în sunetul care este inherent simțului auditiv.

Interferența este relație între calificare și calificat în cazul percepției inexistenței, ca atunci când se spune „suprafața pământului posedă inexistența oalei“, din cauza existenței calificării inexistenței oalei pe suprafața pământului aflat în conexiune cu simțul văzului.

Astfel, cunoașterea directă (*pratyakṣa*) este produsă de șase feluri de interferențe; instrumentul ei este organul sensorial (*indriya*). Din aceasta s-a dovedit că organul sensorial (*indriya*) este instrumentul cunoașterii corecte (*pramāṇa*) [numită] percepție (*pratyakṣa*).

Acesta a fost capitolul percepției.

Capitolul inferenței (*anumāna*)

40. Inferența (*anumāna*) este instrumentul [informației] inferate. Informația inferată (*anumiti*) este cunoașterea produsă prin deducție (*parāmarśa*)⁴⁵. Deducția (*parāmarśa*) este cunoașterea faptului că există o proprietate a substratului⁴⁶ (*pakṣadharmatā*) calificată ca o dependență unilaterală (*vyāpti*)⁴⁷, ca în [exemplul] „acest munte posedă fum care este dependent față de foc“; această cunoaștere este deducție. Cunoașterea produsă de această [deducție] — „muntele posedă foc“ — este cunoașterea numită [informația] inferată (*anumiti*).

Dependența unilaterală (*vyāpti*) este o regulă (*niyama*) a concomitenței (*sāhacarya*) ca în [exemplul] „oriunde există fum, acolo există foc“. Faptul de a fi

proprietate a substratului (*pakṣadharmatā*) este faptul existenței elementului subordonat-dependent (*vyāpya*) (sc. fumul) pe munte, etc.

41. Inferența este de două feluri: pentru sine (*sva-artha-anumāna*) și pentru altul (*para-artha-anumāna*)⁴⁸. [Inferența] pentru sine este cauza [informației] inferată pentru sine. Astfel, după observații repetate, ca în cazul [cuptorului din] bucătărie, cineva dobîndește singur dependența unilaterală (*vyāpti*) „oriunde există fum, acolo există foc“, mergînd în apropierea unui munte, și existînd îndoială cu privire la existența focului pe acest munte, cel care vede focul pe munte își amintește dependența unilaterală „oriunde există fum, acolo există foc“. Cu această ocazie se produce cunoașterea „acest munte posedă fum care este dependent de foc“. Din aceasta [rezultă] cunoașterea „muntele posedă foc“ numită [informația] inferată (*anumiti*). Aceasta este însăși inferența pentru sine (*sva-artha-anumāna*). Cînd însă după ce s-a inferat pentru sine [existența] focului, din [cea a] fumului, se întrebuițează fraza (*vākya*) cu cinci părți (*avayava*), pentru a încunoaștința pe un altul, aceasta este [ceea ce se numește] inferența pentru altul (*para-artha-anumāna*). De exemplu:

- 1) muntele posedă foc;
- 2) din cauza faptului că posedă fum;
- 3) tot ce posedă fum posedă foc, ca [în cazul cuptorului din] bucătărie;
- 4) la fel [ca] și acesta;
- 5) de aceea este așa.

Prin aceasta, chiar și un altul admite [existența] focului, din admiterea [existenței] semnului⁴⁹ [acestuia].

42. Cele cinci părți (*avayava*)⁵⁰ sînt: aserțiunea (*pratijñā*)⁵¹, temeiul (*hetu*)⁵², exemplul (*udāharaṇa*)⁵³, aplicarea (*upanaya*)⁵⁴ și concluzia (*nigamana*)⁵⁵:

1. „muntele posedă foc“ este aserțiunea (*pratijñā*);
2. „din cauza faptului că posedă fum“ este temeiul (*hetu*);

3. „tot ce posedă fum posedă foc, ca în cazul [cuptorului din] bucătărie“ este exemplul (*udāharaṇa*);
 4. „la fel [ca] și acesta“ este aplicarea (*upanaya*);
 5. „de aceea este așa“ este concluzia (*nigamana*).
43. Instrumentul [informației] inferate pentru sine și al [informației] inferate pentru altul este numai deducția prin semn (*liṅgaparāmarśa*); de aceea inferența (*anumāna*) este deducție prin semn.
44. Semnul (*liṅga*) este de trei feluri: consecutiv-exclusiv (*anvaya-vyatirekin*), numai consecutiv (*kevala-anvayin*) și numai exclusiv (*kevala-vyatirekin*)⁵⁶. Cel consecutiv-exclusiv este cel care posedă o dependență unilaterală prin consecuție și prin excludere, cum este faptul posedării fumului în cazul demonstrării focului; dependența unilaterală prin consecuție este [în exemplul] „oriunde există fum, acolo există foc, ca în cazul [cuptorului din] bucătărie“; dependența unilaterală prin excludere este [în exemplul] „unde nu există foc, acolo nu există fum, ca în lac“. [Semnul] numai consecutiv este cel care aparține unei dependențe unilaterale numai prin consecuție, ca [în exemplul] „oala este obiect al referinței (*abhidheya*) din cauză că este obiect al cunoașterii corecte, ca și pînza“; aici nu există dependență unilaterală prin excluderea faptului de a fi obiect al cunoașterii corecte și al referinței, deoarece totul este obiect al cunoașterii corecte și al referinței.
- [Semnul] numai prin excludere este cel care aparține unei dependențe unilaterale numai prin excludere, ca [în exemplul] „pămîntul se deosebește de celelalte [substanțe] din cauza faptului că posedă miros; ceea ce nu se deosebește [prin aceasta] de celelalte [substanțe] nu posedă miros, ca apa; aici nu este la fel, și de aceea nu este așa“. Aici nu există exemplu prin consecuție [cum ar fi] „ceea ce posedă miros se deosebește de celelalte [substanțe]“, din cauza faptului că un astfel de substrat există numai în cazul pămîntului.
45. Substratul (*pakṣa*)⁵⁷ este cel despre care există îndoială că posedă ceea ce urmează a fi dovedit (*sādhya*).

cum este muntele, cînd temeiu (*hetu*) constă în faptul de a poseda lum. Substratul similar (*sapakṣa*) este cel care posedă în mod neîndoielnic ceea ce urmează a fi dovedit, cum este în cazul de față [cuptorul din] bucătărie. Substratul diferit (*vi-pakṣa*) este cel care posedă în mod neîndoielnic absența a ceea ce urmează a fi dovedit, cum este în cazul de față lacul.

46. Există cinci feluri de fals temeiu (*hetu-ābhāsa*)⁵⁸: cel inconstant (*savyābhicāra*), cel contradictoriu (*viruddha*), cel care poate fi pus în cumpănă (*satpratipakṣa*), cel nedovedit (*asiddha*) și cel anulat (*bāddhita*).

Cel inconstant (*savyābhicāra*) este lipsit de exclusivitate și este de trei feluri, după deosebirea între cel prea general (*sādhāraṇa*), cel prea particular (*asādhāraṇa*) și cel neconclusiv (*anupasaṃhārin*). Aici, [temeiu] cel prea general, lipsit de exclusivitate, se află în ceea ce posedă absența a ceea ce urmează a fi dovedit, ca [în exemplul] „muntele posedă foc, din cauza faptului că este obiect al cunoașterii corecte“, deoarece faptul de a fi obiect al cunoașterii corecte există și în cazul lacului lipsit de foc.

[Temeiu] cel prea particular este cel absent în toate substraturile similare și diferite, fiind prezent numai în substratul [respectiv], ca [în exemplul] „sunetul este etern deoarece există universalul sunetului“; universalul sunetului este absent în toate [celelalte obiecte] eterne și neeterne, fiind prezent numai în sunet.

[Temeiu] cel neconclusiv este lipsit de exemplificare prin consecuție sau prin excludere, ca [în exemplul] „totul este neetern din cauza faptului că este obiect al cunoașterii corecte“; aici, din cauza faptului că există un substrat care este al tuturor [lucrurilor], nu există exemplificare.

Temeiu contradictoriu este cel dependent-subordonat față de inexistența a ceea ce urmează a fi dovedit, ca [în exemplul] „sunetul este etern, deoarece este [produs] artificial“; în adevăr, faptul de a fi [produs] artificial este dependent-subordonat față de faptul de a fi neetern, față de inexistența faptului de a fi etern.

[Temei] ce poate fi pus în cumpănă este cel față de care există un alt temei care dovedește absența a ceea ce urma să fie dovedit, ca [în exemplul] „sunetul este etern, din cauza faptului că este audibil, la fel cu universalul sunetului“ [care este pus în cumpănă de exemplul] „sunetul este neetern, din cauza faptului că este un produs, la fel cu oala“.

[Temeiul] nedovedit este de trei feluri: nedovedit prin suportul (*āśraya*) [său], nedovedit prin forma lui proprie (*svarūpa*) și nedovedit de faptul dependenței unilaterale. Cel nedovedit prin suportul [său] este ca [în exemplul] „lotusul aerian este parfumat din cauza faptului că este lotus, la fel cu lotusul din lac“; aici, suportul este lotusul aerian, și acesta nu există de loc. Cel nedovedit prin forma lui proprie este ca [în exemplul] „sunetul este o calitate (*guṇa*) din cauza faptului că este vizibil, la fel cu forma“; aici, faptul de a fi vizibil nu există în sunet, deoarece sunetului îi aparține audibilitatea.

Temeiul nedovedit de faptul dependenței unilaterale este cel condiționat [de altceva]. Condiția este cea care, fiind elementul principal-independent (*vyāpaka*) față de ceea ce urmează a fi dovedit (*sādhya*), nu este [totodată și] element principal independent față de dovadă (*sādhana*). Faptul de a fi element principal-independent față de ceea ce urmează a fi dovedit (*sādhya*)⁵⁹ înseamnă a nu fi element corelativ-subordonat (*pratiyogin*) unei inexistențe absolute care să aibă comunitate de substrat (*samānādhikaraṇa*) cu ceea ce urmează a fi dovedit⁶⁰. Faptul de a nu fi element principal-independent față de dovadă (*sādhana*)⁶¹ înseamnă a fi corelativ-subordonat unei inexistențe absolute aflate în ceea ce posedă dovada. În [exemplul] „muntele posedă foc din cauza existenței fumului“ condiția este conexiunea cu un combustibil umed; în felul acesta [exemplul] „oriunde există fum, acolo există conexiune cu un combustibil umed“ este [ilustrarea] calității de principal-independent față de ceea ce urmează a fi dovedit. [Exemplul] „oriunde există foc, acolo nu există conexiune

cu un combustibil umed, din cauza inexistenței conexiunii cu combustibilul umed în cazul unei bile de fier [incinse]“ este [ilustrarea] calității de a nu fi element principal-independent față de dovadă (*sādhana*). În felul acesta, condiția este conexiunea cu combustibilul umed, din cauza faptului că nu este element principal-independent față de dovadă, chiar atunci când calitatea de element principal față de ceea ce urmează a fi dovedit, există. Faptul de a poseda foc este [un temei] nedovedit de faptul dependenței unilaterale din cauză că este [un temei] condițional [de altceva].

[Temeiul] anulat (*bādhita*) este cel pentru care existența a ceea ce urmează a fi dovedit este stabilită printr-un alt mijloc de cunoaștere corectă (*pramāṇa*), ca [în exemplul] „focul nu este cald din cauza faptului că este substanță“ (*dravya*); aici, ceea ce urmează a fi dovedit este faptul de a nu fi cald, [însă] acesta fiind inexistent, faptul de a fi cald se dobîndește printr-o percepție tactilă, ceea ce constituie faptul anulării.

Acesta a fost capitolul inferenței.

Capitolul identificării prin analogie (*upamāna*)

47. Identificarea prin analogie este instrumentul [informației] identificată prin analogie. [Informația] identificată prin analogie este cunoașterea relației (*sambandha*) dintre denumire (*saṃjñā*) și obiectul denumit (*saṃjñin*). Instrumentul său este cunoașterea unei asemănări. [Ea decurge] astfel: cineva care nu cunoaște sensul cuvîntului *gayal* (*bos gaurus* = bou sălbatic), după ce a auzit de la un pădurean oarecare că „*gayalul* este asemănător cu bou“, o dată ajuns în pădure și amintindu-și de cele spuse, vede o făptură asemănătoare bouului; cu această ocazie se produce [informația] identificată prin analogie: „acesta este cel denumit *gayal*“⁶².

Acesta a fost capitolul identificării prin analogie.

Capitolul despre cuvînt (*śabda*)

48. Cuvîntul (*śabda*)⁶³ reprezintă cele spuse de o persoană care a dobîndit informația în mod direct (*āpta*). Per-

soana care a dobândit informația în mod direct este cea care vorbește în conformitate cu obiectul. Fraza (*vākya*) este o împreunare de cuvinte ca [exemplu] „adă bou!” Cuvîntul este forță [semantică] (*śakti*) ⁶⁴. Forța [semantică] este convenție (*saṃketa*) [stabilită] de Stăpînul Divin (Īśvara) [și trebuie înțeleasă] astfel: „prin acest cuvînt trebuie înțeles acest obiect”.

49. Expectativa (*ākāṅkṣā*) ⁶⁵, compatibilitatea (*yogyatā*) și continuitatea (*saṃnidhi*) sînt cauza cunoașterii sensului frazei. Expectativa (*ākāṅkṣā*) este faptul lipsei de informație cînd se exclude întrebuițarea unui alt cuvînt care [ar trebui] să-l urmeze. Compatibilitatea (*yogyatā*) ⁶⁶ este neanularea sensului. Continuitatea (*saṃnidhi*) este pronunțarea cuvintelor fără întrerupere.
50. Fraza lipsită de expectativă, etc., nu este un instrument de cunoaștere corectă (*apramāṇa*). Astfel [exemplul] „bou, cal, om, elefant” nu este instrument de cunoaștere corectă din cauză că lipsește expectativa; [exemplul] „să se stropescă cu foc” nu este un instrument de cunoaștere corectă, din cauză că lipsește compatibilitatea; dacă cuvintele „adă bou!” nu sînt pronunțate împreună, ci la interval de trei ore, nu sînt un mijloc de cunoaștere corectă, din cauza inexistenței continuității.
51. Frazele sînt de două feluri: vedică și profană. Cea vedică ⁶⁷, deoarece este rostită de Stăpînul Divin, este pe de-a întregul instrument de cunoaștere corectă. Cea profană însă este instrument de cunoaștere corectă [atunci cînd] este rostită de o persoană care a dobândit informația în mod direct (*āpta*); celelalte nu sînt instrumente de cunoaștere corectă.
52. Cunoașterea prin cuvînt este cunoașterea sensului frazei; instrumentul său este sunetul ⁶⁸.
Acesta a fost capitolul despre cuvînt.

Definiția informației neconforme cu obiectul, etc.

53. Informația neconformă cu obiectul (*ayathā-artha*) este de trei feluri, după deosebirea [pe care o aduc] îndoiala

(*saṁśaya*), confuzia (*vīparyaya*) și ipoteza (*tarka*). Îndoiala este cunoașterea care atribuie aceluiași substrat (*dharmin*) atribute (*dharma*) diferite care se disting prin faptul că sînt contradictorii ca [în exemplul] „[acesta este] sau un stîlp sau un om“. Confuzia este cunoașterea eronată, ca atunci cînd existînd sidef, [se spune] „acesta este argint“. Ipoteza este presupunerea (*āropa*) elementului principal independent (*vyāpaka*) prin presupunerea elementului subordonat-dependent (*vyāpya*), ca [în exemplul] „dacă n-ar exista foc, n-ar exista fum“ ⁶⁹.



54. Amintirea este de două feluri: conformă cu obiectul și neconformă cu obiectul. Cea conformă cu obiectul este produsă de adevăr, cea neconformă cu obiectul nu este produsă de adevăr ⁷⁰.
55. Plăcerea (*sukha*) este senzația plăcută tuturor.
56. Durerea (*duḥkha*) este senzația neplăcută tuturor ⁷¹.
57. Dorința (*icchā*) este pasiune (*kāma*).
58. Ura (*dveṣa*) este furie (*krodha*) ⁷².
59. Efortul voinței (*prayatna*) este acțiune (*kṛti*) ⁷³.
60. Virtutea (*dharma*) este produsă de fapta prescrisă.
61. Nevirtutea (*adharma*), însă, este produsă de faptele interzise ⁷⁴.
62. Cele opt calități (*guṇa*), cum sînt cunoștința (*buddhi*), etc., sînt particularități (*viśeṣa*) [aparținînd] numai Sinelui (*ātman*).
63. Cunoștința, dorința și efortul voinței sînt de două feluri: eterne și neeterne. Cele eterne sînt ale Stăpînului Divin (Îșvara), cele neeterne ale Sinelui individual (*jīva*) ⁷⁵.
64. Factorul prefacerii (*saṁskāra*) este de trei feluri: impulsul (*vega*), impresia psihică reziduală (*bhāvanā*) și elasticitatea (*sthiti-sthāpaka*) ⁷⁶. Impulsul se află în

tetrada care începe cu pământul (*pr̥thivī*) și în simțul intern (*manas*). Impresia psihică reziduală (*bhāvanā*) este cauza cunoașterii produsă de amintire, și se află numai în Sine (*ātman*). Elasticitatea este cea care restituie starea aceluia [obiect] căruia i-a fost modificată; ea se află în pământ cum ar fi rogojina, etc.

65. Acțiunea (*karman*) este făcută din mișcare (*calana*) ⁷⁷. Ridicarea este cauza conexiunii cu ceea ce se află în sus. Coborîrea este cauza conexiunii cu ceea ce se află în jos. Contractia este cauza conexiunii unui corp cu ceea ce îi este apropiat. Expansiunea este cauza conexiunii unui corp cu ceea ce îi este depărtat. Orice altă [mișcare] este deplasare; ea se află numai în tetrada care începe cu pământul și în simțul intern (*manas*).
66. Universalul (*sāmānya*) ⁷⁸ este etern, este unul (*ekam*) este urmat (*anugata*) de multiplu și se află în substanță (*dravya*), calitate (*guṇa*) și acțiune (*karman*). El este de două feluri, după deosebirea între cel superior (*para*) și cel inferior (*apara*). Cel superior este Ființa (*sattā*), cel inferior este substanța (*dravya*), etc.
67. Particularele (*viśeṣa*) ⁷⁹ sînt factorii distinctivi (*vyāvartaka*) care se află în substanțele eterne.
68. Inherența (*samavāya*) ⁸⁰ este o relație (*sambandha*) eternă care se află în ceea ce s-a dovedit a fi inseparabil. Două [lucruri] sînt dovedite a fi inseparabile atunci cînd unul din cele două există în dependență de nedispariția celuilalt, așa cum sînt partea (*avayava*) și întregul (*avayavin*), calitatea (*guṇa*) și posesorul calității (*guṇin*), acțiunea (*kriyā*) și cel ce o îndeplinește (*kriyāvānt*), genul (*jāti*) ⁸¹ și manifestarea (*vyakti*), particularul (*viśeṣa*) și substanța eternă (*dravya*).
69. Inexistența anterioară (*prāgabhāva*) nu are început dar are sfîrșit; este cea a efectului (*kārya*) înaintea producerii (*utpatti*) [sale]. Inexistența [posterioară] distrugerii totale (*pradhvaṃsābhāva*) are început și nu are sfîrșit; este cea a efectului după producerea [sa]. Inexistența absolută (*atyantābhāva*) se referă la cele trei

timpuri și are o subordonare corelativă (*pratiyogitāka*) determinată (*avachinna*) de o relație (*saṃsarga*), ca în [exemplul] „pe suprafața pământului nu există oală”. Inexistența reciprocă (*anyonyābhāva*) are o subordonare corelativă determinată printr-o relație (*saṃbandha*) de identitate de esență (*tādātmya*), ca [în exemplul] „oala nu este pînă”⁸².

Definiția celor șaisprezece categorii (*pādārtha*)

70. Numai șapte categorii sint dovedite, din cauza includerii tuturor categoriilor în cele care au fost expuse rînd pe rînd.

Tarka-saṃgraha a fost alcătuită de învățatul Annambhaṭṭa în folosul tinerilor, pentru înțelegerea celor două doctrine, cea a lui Kaṇāda și cea [a școlii] Nyāya.

Aceasta a fost *Tarka-saṃgraha* alcătuită de către sublimul maestru Annambhaṭṭa.

¹ „Categorii”: redare aproximativă a cuvîntului sk. compus *padārtha*, *litt.* „sensul cuvîntului” sau „obiectul la care se referă cuvîntul”. În școala Vaiśeṣika, prin *padārtha* se înțelege tot ceea ce constituie un fapt de existență, referire sau cunoaștere. Astfel, termenul capătă un dublu aspect, atît ontologic cît și logic, fapt care a permis asimilarea lui cu termenul european de categorie.

Lista categoriilor din *Tarka-saṃgraha* reproduce pe cea din *Vaiśeṣika-sūtra*, I, 1, 4, căreia i se adaugă, în plus, categoria inexistenței sau negației (*abhāva*). Includerea acestei categorii suplimentare s-a făcut, probabil, sub influența filosofiei buddhiste care admitea în lista categoriilor sale negația.

Lista categoriilor buddhiste, așa cum o găsim la Dignāga, diferă de cea a școlilor ortodoxe; ea intenționează să fie o clasificare a termenilor (*kalpanā*) și a relațiilor dintre termeni, și nu o clasificare a realului. Astfel se stabilesc pe de o parte cinci feluri de termeni: termeni proprii (numele proprii), termeni ai claselor, termeni ai calităților sensibile, termeni ai acțiunilor și termeni ai substanțelor. La aceste cinci categorii, se adaugă cele exprimînd relațiile între termeni: negația, identitatea de esență și cauzalitatea.

În Nyāya, lista categoriilor cuprinde cei 16 termeni principali cu conținut logic de care se ocupă *Nyāya-sūtra*. Annambhaṭṭa se ocupă de două din aceste categorii — falsul temei (*hetu-ābhāsa*) și părțile (*avayava*) raționamentului inferențial — fără a le declara însă categorii.

² „Numai”: valoarea restrictivă a cuvîntului „numai” are drept scop să sublinieze deosebirea de alte școli care includeau și obscu-

ritatea (*tamas*) ca pe o a zecea substanță. Lista reproduce substanțele admise de *Vaiśeṣika-sūtra*, I, 1, 5.

- ³ Cele două caracteristici ale substanței sînt faptul de a poseda calități și cel de a fi suportul unei acțiuni. Accepția primară a termenului *dravya*, „substanță“ este cea de „obiect [sau bun] material“. În textele gramaticale termenul este definit etimologic (de la rădăcina *DRU-*, „a curge“), ca o „confluență a calităților“. Totuși, aici substanța este concepută ca existînd în mod independent de calitățile sale: în momentul apariției sale ea este lipsită de calități. Pentru școala Vaiśeṣika, substanțele reprezintă realitatea ultimă, substratul celorlalte categorii, fapt pentru care ocupă primul loc în enumerarea acestora. Principalii adversari ai acestui punct de vedere au fost buddhiștii care susțineau că nu există substanțe, ci numai calități.

Dintre cele nouă substanțe numai primele patru (pămîntul, apa, focul și aerul) sînt materiale, fiind alcătuite din atomi (*paramāṇu*). Primele trei substanțe sînt vizibile și tangibile, cea de-a patra fiind numai tangibilă. Atomii sînt concepuți ca realități indivizibile, indestructibile și eterne, care diferă calitativ între ei prin natura lor telurică, acvatică, ignică sau aeriană, nefiind realități omogene ca în atomismul Jaina; ei sînt realități spațiale care nu iau contact unul cu celălalt din cauza micimii extreme care este incompatibilă cu faptul de a avea părți de contact. Toți atomii sînt cuprinși în eterul spațial (*ākāśa*) care îi unește într-un mod lipsit de continuitate. Atomismul Vaiśeṣika conferă unui atom o dimensiune egală cu a șasea parte din cea mai mică particulă vizibilă, cum ar fi particulele ce plutesc în aer și devin vizibile în contact cu un fascicol de lumină. Lumea vizibilă este rezultatul combinării atomilor; unitatea combinatorie elementară este diadică și este considerată tot imperceptibilă, ca și atomul; particula vizibilă este alcătuită din trei diade, deci din șase atomi. Atomismul Vaiśeṣika pleacă de la postulatul că lumea materială este finită și deci comensurabilă; dacă diviziunea materiei s-ar putea face la infinit, atunci nu ar mai exista variațiile dimensionale ale obiectelor sensibile, și astfel bobul de muștar ar fi egal cu muntele Meru, întrucît ambele ar avea un număr infinit de atomi. Diviziunea infinită este acceptată numai la nivelul unităților de măsură și nu la cel al obiectelor măsurate.

Teoria atomistă este strâns legată de cea a ciclurilor cosmice: fiecare perioadă cosmică este urmată de o dezagregare a grupărilor atomice, atomii devenind independenți. Reorganizarea lumii sensibile prin regruparea atomilor se face prin impresiile reziduale ale actelor săvârșite de fiecare ființă în ciclul anterior și prin intervenția unei forțe coordonatoare invizibile (*adr̥ṣṭa*) pe care filosofi teiști o atribuie Stăpînului Divin (*Īśvara*).

Existența unei teorii atomiste în India, paralelă, dar independentă de cele din lumea chineză și cea greco-romană, constituie încă un argument pentru universalitatea gândirii umane.

- ⁴ Spre deosebire de Sāṃkhya, aici termenul *guṇa* are sensul de „calitate“. Evoluția semantică a termenului rămîne obscură, neputîndu-se explica trecerea de la sensul său primar de „fir“ la cel de „calitate“. corelativă termenului de „substanță“ (*dravya*).

Guṇa reprezintă calitatea care definește starea sau funcția unei substanțe, în sensul de virtute sau proprietate. Calitatea se deosebește de substanță prin faptul că nu poate exista în mod independent de aceasta, că la rîndul ei nu poate poseda o altă calitate și că nu intervine ca o cauză de sine stătătoare în conexiune și separare.

Lista calităților acceptate de Annambhaṭṭa diferă de cea a lui Kaṇāda care admite șaptesprezece calități. El adaugă la vechea listă încă șapte calități: greutatea, fluiditatea, viscozitatea, sunetul, virtutea, nevirtutea și impresia reziduală, urmîndu-l pe Praśastapāda. Spre deosebire de adepții școlii Navya-Nyāya, el menține din vechea listă apropierea, depărtarea și individuația pe care aceștia le respingeau pe motivul că primele două ar aparține spațiului și timpului, iar ultima ar aparține inexistenței reciproce (vezi § 69).

- ⁵ Vezi infra, nota 82.

- ⁶ Definiția pămîntului, ca și a celorlalte substanțe, se face prin indicarea uneia dintre calități, care este caracteristică substanței respective. Calitatea caracteristică a pămîntului este mirosul și ea se înscrie în corespondențele tradiționale între micro- și macrocosmos, corespondențe în cadrul cărora fiecărui simț îi corespunde un element cosmic și o divinitate care le prezidează. *Tarka-saṃgraha* nu dezvoltă însă acest tablou al corespondențelor în mod complet; astfel, elementului „pămînt“ nu-i este indicată, ca

și celorlalte elemente, divinitatea corespunzătoare, iar eterul spațial (*ākāśa*), căruia îi corespunde auzul, nu este tratat în continuarea primelor patru elemente, ci separat. Explicația trebuie căutată în faptul că expunerea și clasificarea substanțelor sînt făcute după schema atomismului Vaiśeṣika, în care eterul spațial nu este conceput ca o substanță atomică și deci materială.

De asemenea, trebuie să subliniem că, spre deosebire de Sāṃkhya, simțurile sînt considerate ca identice cu elementele sensibile, deoarece materiei i se atribuie trei forme: organismul, organul de simț și forma anorganică.

Pămîntul, ca și celelalte elemente, este considerat ca etern numai în forma lui subtilă atomică; sub forma sensibilă („produs“ sau „efect“ al atomilor) este considerat ca neetern.

⁷ „Este rece la atingere“: *lit.* „are tangibilitatea rece“; această calitate este caracteristică apei, și enunțarea sa are drept scop să sublinieze opoziția față de foc a căruia calitate caracteristică este căldura.

⁸ Cuvîntul „foc“ nu redă decît parțial valoarea semantică complexă a sk. *tejas*, în care sînt incluse și sensurile de „forță“, „strălucire“ și „esență a luminii“. Corispondentul său divin este zeul soare Āditya.

Clasificarea focului în: pămîntesc, ceresc, stomacal și mineral mărturisește accepția largă a termenului *tejas*; focul pămîntesc, după cum precizează comentariile, include și lumina rece a licuricilor care scînteiază în nopțile tropicale ale Indiei. „Focul stomacal“ se referă la principiul ignic pe care fiziologia mitică indiană îl recunoaște drept factor al digestiei, concepută ca o coacere a alimentelor în stomac. Această reprezentare ignică a activității digestive nu este specifică mentalității indiene, fiind expresia unor asociații simbolice panumane, care au dus — după cum remarca G. Bachelard — la calificarea unor senzații viscerele drept „călduri“ sau „arsuri“ (*La Psychanalyse du feu*, Paris, 1949, p. 123 sqq.) Atribuirea unor virtuți ignice mineralelor, și în special aurului, pe care o întîlnim și la alchimiști, dovedește încă o dată modul simbolic în care sînt concepute cele patru elemente în gîndirea indiană. După cum remarca tot Bachelard, referindu-se la natura simbolică a teoriilor alchimiștilor, aceștia vedeau în aur și în restul metalelor, receptacole — similare organismului — pentru

focul ceresc. Spre deosebire de focul organic, cel mineral este mai concentrat, „mai recules“ și „mai temperat“, în stare de latență și ca atare lipsit de căldură (*Ibidem*, p. 122).

- ⁹ Aerul este cel mai subtil dintre cele patru Elemente, accesibil conștiinței noastre printr-un singur canal sensorial, cel tactil. Percepția limitată a aerului — lipsită de instrumentul major al percepției care este văzul — este concepută mai degrabă ca o inferență.

Vāyu este zeul vântului și aparține, împreună cu Varuṇa și Āditya, vechiului pantheon vedic.

- ¹⁰ Suflurile vitale (sk. *prāṇa*) sînt concepute și clasificate conform schemei clasice, unanim acceptată în textele tardive. Este schema celor cinci sufluri care au fost clasificate după cele cinci puncte cardinale: *prāṇa*, „suflul anterior“, localizat în inimă, care controlează activitatea orificiilor nazale și a celui bucal (inspirația și deglutiția); *udāna*, „suflul care merge în sus“, localizat în regiunea cervicală, controlează expirația, fonația, regurgitarea și vomismențele; *apāna*, „suflul care merge în jos“, localizat în porțiunea inferioară a corpului, expulzează excrețiile și, în plus, la femei, fătul la naștere; *saṃāna*, „suflul concentrat“, cu sediul în ombilic, stomac și intestin, întreține „focul digestiv“ care „coace“ alimentele; *vyāna*, „suflul difuzat“, circulă în întregul organism unde asigură circulația și repartiția fluidelor organice, precum și motilitatea corpului.

Localizările și funcțiile diverselor sufluri constituie „condiționările limitante“ ale suflului vital.

- ¹¹ Pentru atomismul Vaiśeṣika, eterul spațial (*ākāśa*) este substratul sonorității, elementul care transmite sunetul. După cum remarcă A. Foucher (*op. cit.*, pp. 37—38), el are o poziție mediatoare în seria celor nouă substanțe, făcînd trecerea de la cele patru Elemente sensibile la cele cinci ultrasensibile. Traducerea termenului sk. *ākāśa*, prin „eter spațial“ este destul de aproximativă, însă ea pleacă de la faptul că, pe de o parte, în gîndirea indiană *ākāśa* este considerat ca un principiu al luminozității, iar pe de alta că el este conceput ca un spațiu infinit. Termenul *ākāśa* joacă un rol important în toate școlile filosofice indiene inclusiv Buddhismul.

În *Chândogya-Upaniṣad*, I, 9, 1, se spune că „toate existențele sînt născute din *ākāśa* și se reîntorc în *ākāśa*“, marcînd astfel concepția că eterul spațial este condiția prealabilă a oricărei existențe, concepție pe care o găsim reformulată în definiția pe care i-o dă Saṃkhya, de principiu „care conferă locul său fiecărei existențe“. Eterul spațial este considerat ca o realitate obiectivă și subiectivă în același timp, deoarece spațiul din interiorul inimii în care stă, Sinele și se dezvoltă activitatea psihică — spațiul conștiinței — este numit, și el, tot *ākāśa*. Fiind principiul unității lumii — în care se suprimă și dualitatea subiect-obiect — eterul spațial reprezintă în gîndirea indiană, după calificarea lui O. Lacombe, o ipostază foarte nobilă a absolutului și foarte apropiată de acesta (*L'absolu selon le Vedānta*, p. 55).

- ¹² Spre deosebire de Sāṃkhya care nu recunoaște decît existența timpului empiric (vezi nota 89 la SK.), Vaiśeṣika recunoaște existența unui timp absolut. Timpul empiric derivă din cel absolut prin limitări calitative care, deși lipsite de existență reală, permit să se deducă în mod inferențial existența celui absolut; dovedirea existenței timpului absolut este asemuită de Kaṇāda (*Vaiśeṣika-sūtra* II, 2, 7) cu cea a aerului, întrucît în ambele cazuri, plecîndu-se de la existența unor calități-efecte se dovedește existența substanței-cauză. Concepția substanțialistă a timpului ca realitate eternă, este prezentă încă din speculația upaniṣadică, unde timpul este identificat cu realitatea supremă, cu Brahman. Deși în cea mai veche Upaniṣadă, Brahman transcende timpul, totuși în *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* VI, 15, se vorbește despre aspectul atemporal și temporal al lui Brahman, despre cel care este ne-timp și despre cel care este timp; primul a existat înaintea soarelui, celălalt a început o dată cu el. Mai tîrziu, această concepție a timpului consubstanțial cu realitatea supremă o vom reîntîlni în religiile teiste, unde Viṣṇu și Śiva sînt numiți Străvechiul sau Marele Timp. Școala Nyāya-Vaiśeṣika, în perioada sa tardivă, preocupată de menținerea unei poziții ortodoxe, a trebuit să țină seama de aceste viziuni teologice, cu atît mai mult cu cît ele erau implicate în teoriile cosmogonice și ale ciclurilor cosmice. Filosofii ortodocși au susținut o grea controversă cu adversarii buddhiști care negau substanțialitatea timpului; pentru aceștia, procesul devenirii cosmice (*saṃsāra*) era o înșiruire de clipe (*kṣaṇa*) lipsite de durată, o pură instantaneitate.

- ¹³ Noțiunea de spațiu (*diś*) este foarte complicată, încă de la începutul speculației filosofice indiene, cu cea de eter spațial (*ākāśa*), iar completa lor diferențiere este greu de realizat într-o perspectivă occidentală a conceptelor. Termenul *diś* servea în cosmologia mitică să desemneze punctele cardinale și zonele cosmice corespunzătoare lor. După o analogie upanișadică, *ākāśa* ar fi floarea de lotus, iar petalele ei punctele cardinale, ceea ce ar sugera o diferențiere între spațialitatea conținătoare și cea direcțională. Direcționalitatea a fost concepută în mod pentadic, celor patru direcții cardinale adăugându-li-se o a cincea, cea zenitală. În această schemă spațială primară se reflectă, după părerea lui P. Mus (*Barabudur*, p. 141), o opoziție între un sistem periferic — cel al punctelor cardinale — și un punct ontologic central prin care trece axul vertical al direcției zenitale; în gândirea mitică direcțiile cardinale orizontale sînt secundare celei verticale care este asimilată stîlpului cosmic ce sprijină cerul după separarea lui de pămînt. Concepția indiană a spațiului și a punctelor cardinale se integrează în simbolismul arhaic al centrului și al stîlpului cosmic de care s-a ocupat pe larg M. BLIADE (*Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, pp. 20—59).
- ¹⁴ Sinele (*ātman*) este și pentru Nyāya-Vaiśeṣika realitatea ultimă și absolută, corespunzătoare spiritului (*puruṣa*) din școala Sāṃkhya. Spre deosebire însă de Vedānta care, dezvoltînd tezele *Upanișadelor*, concepea Sinele într-un mod cu totul impersonal și transcendent, realismul Nyāya și Vaiśeṣika este mai puțin dominat de o metafizică abstractă, cît mai ales de un conformism teist; de aceea el asimilează Sinele suprem cu divinitatea personală care conduce lumea, iar pe cel individual îl concepe într-un mod naiv-vitalist, atribuindu-i în aceeași măsură funcția cunoașterii, cît și pe cele organice.
- ¹⁵ Simțului intern i se atribuie, ca și în restul școlilor filosofice, rolul de mediator între conștiință și percepțiile senzoriale, mai apropiat de acestea din urmă decît de prima. Spre deosebire de Sāṃkhya (vezi nota 68 la SK), aici simțul intern raportează datele senzoriale direct Sinelui, și nu unui alt organ psihic interpus, cum este intelectul (*buddhi*). Funcția sa mediatoare este explicată în mod atomist; fiind alcătuit dintr-un singur atom, și deci etern, el este diferit de cele cinci Elemente la care participă simțurile,

și poate deci centraliza informațiile perceptive; natura sa atomică fiind incompatibilă cu multiple contacte, el nu poate înregistra concomitent mai multe senzații, ci numai succesiv. Atît *Vaiṣeṣika-sūtra* (II, 3, 2) cît și *Nyāya-sūtra* (I, 4, 16) găsesc în nonsimultaneitatea cunoașterilor, argumentul existenței simțului intern.

Aici se încheie expunerea celor nouă substanțe care constituie prima categorie.

- ¹⁶ Se începe analizarea celor douăzeci și patru de calități enumerate în § 3.

Prima dintre calități este culoarea considerată ca formă intrinsecă a lucrurilor; de aici și ambiguitatea termenului *rūpa* care din cele mai vechi texte exprimă fie ideea de „culoare“, fie pe cea de „formă“. În vocabularul filosofic buddhist, prin extensie de la cea de-a doua accepție, termenul desemnează lumea fenomenală a celor patru Elemente împreună cu organele de simț corespunzătoare.

Terminologia cromatică sanskrită își găsește cu greu un echivalent în vreo limbă europeană, deoarece segmentarea spectrului cromatic este făcută într-un mod propriu sensibilității indiene. Astfel, sk. *nīla* corespunde totodată albastrului și negrului; *harita*, pe care l-am tradus prin „verde“, are și sensul de „brun“ și „galben“, iar *kapiśa* pe care l-am echivalat cu „brun-roșcat“ este culoarea părului maimuței.

- ¹⁷ „Aici“: în această triadă a pămîntului, apei și focului.
- ¹⁸ Clasificarea indiană a senzațiilor gustative și găsirea unor echivalente apropiate ridică aceleași obstacole ca și în cazul culorilor: sk. *kaṭu*, pe care l-am redat prin „amar“, are și sensul de „acru“, „picant“, „piperat“. Tot atît de străin sensibilității noastre apare și gustul dulce al apei.

Ireductibilitatea categoriilor sensibilității cromatice și gustative ni se pare extrem de revelatorie pentru specificitatea mentalității indiene. Estetica indiană — foarte solidară de altfel cu speculația filosofică — dezvoltă un nuanțat simbolism al culorilor în care se stabilesc ample corespondențe între registrul mitologic și cel afectiv. Totuși, sensorul gustativ — mai puțin diferențiat decît cel optic — este cel care califică experiența estetică indiană; ea este dominată de termenul *rasa*, indicînd „gustul“, „savoarea“

care sînt conținute în opera de artă, și declanșează emoțiile în funcție de caracterul lor.

¹⁹ „Aici“ : în aceste patru Elemente.

²⁰ „Etc.“ : gustul, mirosul și tactul, care, împreună cu culoarea, formează o tetradă, deoarece aparțin celor patru Elemente materiale.

²¹ „Este produsă în pămînt prin coacere“ : în domeniul celor alcătuite din pămînt — prin care se înțelege nu numai regnul mineral, dar și aspectul fizic al regnului vegetal și animal — tetrada celor patru calități nu este eternă deoarece suferă modificări prin acțiunea căldurii. Astfel, lutul care devine ceramică sub acțiunea focului, fructele care se coc sub acțiunea soarelui, alimentele care sînt digerate prin focul intern digestiv, etc., își schimbă calitățile cromatice, gustative, olfactive și tactile. Transformările calitative sînt explicate prin modificările configurațiilor atomice.

²² „În altă parte“ : în apă, foc și în aer, cele patru calități nu pot fi produse sau modificate prin intervenția unui factor exterior, cum este căldura, ele fiind eterne. Fierberea apei este considerată ca un rezultat trecător al amestecului atomilor de foc cu cei de apă, fără să se schimbe calitățile eterne ale acesteia.

²³ Conceptul de mărime este dezvoltat în cadrul concepțiilor atomiste. Există o mărime a atomului, imperceptibilă și eternă ca și acesta, numită „mărimea circulară“ (*parimaṇḍala parimāṇa*). Cea mai mică configurație atomică, cea diadică (*dvaṇuka*), are o mărime imperceptibilă dar neeternă, numită „mărimea mică“ (*hrasvaparimāṇa*). O configurație de trei diade (*tryaṇuka*), cea a celor mai mici particule vizibile, constituie o mărime calificată drept „mărimea cea mare“ (*mahatparimāṇa*). Această ultimă mărime — și nu cea a atomului sau a diadei atomice — generează dimensiunile lumii sensibile, corpurile fizice avînd mărimea direct proporțională cu numărul de triade care intră în alcătuirea lor. Cele trei tipuri de mărimi se deosebesc între ele din punct de vedere calitativ, și nu decurg una din cealaltă prin cumulare : o cumulare a „mărimii circulare“ ar trebui să ducă la o accentuare a micimii sale, fapt care ar avea drept consecință o mărime și mai mică decît ea ; la fel este exclusă și trecerea prin cumulare de la diade la triade. Trecerea de la atom la diade, și de la diade la structuri de trei diade este atribuită numărului de atomi. Cumu-

larea mărimilor nu intervine decât de la mărimea sensibilă. Față de aceste mărimi ale configurațiilor atomice care sînt absolute, mărimea sau micimea corpurilor fizice (cum ar fi cea a unui fruct în raport cu altul mai mare sau mai mic decât el) sînt relative; mărimea fructului cel mic este absentă în cel mai mare decât el, și viceversa.

În afară de aceste mărimi mici există o „mărimă supremă” (*paramamahat*) care aparține substanțelor omniprezente: eterului spațial (*ākāśa*), spațiului (*dīś*), timpului (*kāla*) și Sinelui (*ātman*); mărimea lor, ca și cea a simțului intern, este considerată eternă.

- ²⁴ Individuația este calitatea care face posibilă separarea substanțelor și obiectelor. Termenul sk. *prthaktva*, litt. „faptul de a fi separat” a fost tradus în moduri foarte diferite: „discriminare”, „individualitate” (Radhakrishnan), „separativitate” (Sinha), „diferență” (Dasgupta), „singularitate” (Foucher). Individuația este cea care face posibilă ideea de număr.
- ²⁵ „Conexiunea”: sk. *saṃyoga*, litt. „conjuncția” este concepută ca o calitate rezultată din simplul contact al obiectelor, produs de mișcare. Este o relație fizică, externă, lipsită de orice condiționare, căreia i se opune *samavāya*, relația internă și intimă.
- ²⁶ Separarea este rezultată dintr-o mișcare inversă celei care a produs conexiunea.
- ²⁷ „Tetrada pămînt, etc.”: pămîntul, apa, focul și aerul. Distanța spațio-temporală este o calitate a categoriilor atomice (cele patru Elemente sensibile și simțul intern).
- ²⁸ Greutatea determină numai începutul căderii, iar accelerarea este atribuită impulsului dobîndit din exterior (*vega*) (cf. infra nota 77.)
- ²⁹ Fluiditatea și greutatea, prin modul în care sînt concepute și definite, apar ca o încercare naivă de a explica fenomenele fizice.
- ³⁰ Viscositatea este concepută ca o calitate ce explică manifestări fizice contrare fluidității, cum ar fi aglutinarea sau concrețiunea.
- ³¹ Sunetul este singura calitate a spațiului eteric. Spre deosebire de celelalte obiecte ale simțurilor, care împreună cu simțurile respective sînt de natură atomică și materială, sunetul ca și organul

său de percepere — spațiul circumscribit în regiunea auriculară — sînt considerate ca imateriale.

Similitudinea dintre natura organului de simț și cea a obiectului său, similitudine care conform psihofiziologiei indiene face posibilă însăși cunoașterea sensorială, devine în cazul percepției auditive consubstanțialitate pură. Sunctul este conceput ca o mișcare trecătoare a eterului spațial, totodată exterior și interior persoanei; din această cauză actul percepției sonore nu este conceput după modelul dinamic al percepției optice, unde raza vizuală plecată din ochi declanșează percepția prin contactul său cu obiectul.

³² „Cunoștința”: sk. *buddhi* are o triplă accepție în vocabularul filosofic indian: (1) intelectul, instrument al cunoașterii, (2) actul cunoașterii și (3) rezultatul cunoașterii; textul nostru întrebuintează termenul în această ultimă accepție. După cum precizează Annambhaṭṭa în autocomentariul său, *buddhi* constituie faptul cunoașterii pe care îl implică aserțiunea „cunosc”. Definirea cunoștinței ca suport al actului expresiv verbal este conformă unei vechi concepții care se găsește formulată într-unul din primele texte ritualiste: „gîndirea este vorbire, deoarece prin vorbire gîndește fiecare ființă în această lume” (*Śatapatha-brāhmaṇa*, VIII, 2,7).

³³ „Amintirea”: sk. *smṛti* poate fi tradus, cum fac cei mai mulți, prin „memorie”. Valoarea sa contextuală ne obligă să-l traducem prin „amintire”, în sensul actualizării unui fapt aflat în memorie.

³⁴ „Informația”: sk. *anubhava* reprezintă orice conținut de conștiință opus amintirii.

³⁵ „Atributul caracteristic”: sk. *prakāra* constituie elementul care revelează natura proprie a unui obiect. Termenul este de origine gramaticală, fiind întîlnit prima dată la Pāṇini sub forma de *prakāra*, sinonim cu *lakṣaṇa*, „semn caracteristic”. Traducerea sa prin „predicat”, cum propune Foucher (*op. cit.*, p. 109), nu pare acceptabilă, deoarece termenul indian este străin logicii predicției, avînd un conținut mult mai restrîns.

³⁶ Se face o clasificare a informațiilor corecte, conforme cu obiectul, avînd drept criteriu „instrumentele” care le procură. Cu acest prilej sînt enumerate numai acele *pramāṇa* pe care le recunoaște școala Nyāya.

- ³⁷ „Instrument“ : Annambhaṭṭa insistă asupra conceptului de „instrument“ (*karāṇa*), raportându-l la cel de cauză (*kāraṇa*). Inițial, în gramatica lui Pāṇini, *karāṇa* este una din cele șase categorii de reprezentare ale unei acțiuni, numite *kāraka* (agent, pacient, instrument, ablațiune, donațiune și localizare spațio-temporală). Asimilînd ideea de agent celei de cauză, instrumentul devine cauza particulară prin acțiunea căreia, cea a agentului causal este transmisă asupra obiectului. În exemplificarea comentatorilor, instrumentul este bățul prin care olarul (agent, cauză) pune în mișcare roata saurăzboiul și suveica în țeserea pînzei. Annambhaṭṭa asimilează instrumentul cu cauza eficientă (*nimitta-kāraṇa*).
- ³⁸ „Nefiind dovedită în altă parte“ : lipsită de un antecedent care să o condiționeze.
- ³⁹ „Corelativ subordonat“ : cei doi termeni ai unei relații (*saṃbandha*) nu sînt considerați echipolenți. Unul este subordonator (*anuyogin*), iar celălalt este subordonat (*pratiyogin*). În relația dintre tată și fiu, primul este subordonator, iar celălalt subordonat. Efectul (*kārya*), *litt.* „ceea ce urmează a fi efectuat“ este termen corelativ subordonat față de inexistența sa anterioară producerii sale. Prin considerarea efectului ca inexistent înainte de a fi produs, se ia poziție față de concepția școlii Sāṃkhya unde se consideră că efectul preexistă în cauza sa.
- ⁴⁰ „Inherența“ : vezi nota 80.
- ⁴¹ „Cauza eficientă“ : este asimilată cauzei particulare. Spre deosebire de cauza inherentială și neinherentială, cea instrumentală are o existență independentă de cea a efectului produs : distrugerea pînzei (efectului) atrage distrugerea firelor (cauza inherentială) și a împreunării lor (cauza neinherentială), lăsînd neafectată suveica (cauza eficientă sau instrumentală).
- ⁴² „Aici“ : între aceste patru instrumente de cunoaștere.
- ⁴³ „Percepția“ : reprezintă instrumentul de cunoaștere acceptat în mod unanim de școlile filosofice indiene. Chiar și pentru școlile care recunosc și alte instrumente de cunoaștere, percepția rămîne instrumentul primordial, direct, care stă la baza celorlalte instrumente, considerate la rîndul lor ca indirecte, întrucît derivă tot dintr-o cunoaștere directă. Etimologia termenului „în fața ochilor“ leagă experiența perceptivă de simțul major, cel al vă-

zului; trebuie totodată reamintit că, în accepția sa adjectivală, termenul *pratyakṣa* are valoare de „direct“.

Clasificarea percepției în: „definită“, *lit.* „intelectivă“ și „nedefinită“, *lit.* „neintelectivă“ apare destul de tirziu, în secolul al X-lea, la Vātsyāyana care o atribuie la rindul său lui Trilocana; totuși S. Vidyabhushana consideră că ea poate fi reperată în secolul al VII-lea în școala Mīmāṃsā (*A History of Indian logic*, p. 138, n. 1). Prin cunoașterea nedefinită se determină existența pură a obiectului care rămîne neidentificat, pe cînd prin cea definită se stabilește o legătură între obiectul perceput și un nume (*nāma*), un gen (*jāti*), o calitate (*guṇa*), o acțiune (*kriyā*) sau o substanță (*dravya*). Distincția între cele două tipuri de percepție a prezentat un interes limitat pentru școala Nyāya care vedea în ele doar o deosebire cantitativă, unul fiind mai complet decît celălalt. Logica buddhistă a văzut în această clasificare o deosebire de calitate: percepția nedefinită este cea care dă acces la realitatea ultimă a obiectului, la caracteristica sa proprie (*svalakṣaṇa*), în timp ce percepția definită atribuie obiectului valori intelective străine de adevărata sa natură, caracteristici generale (*sāmānyalakṣaṇa*), fiind astfel o cunoaștere mediată și discursivă. Socotim interesant să amintim că teza buddhistă pare a fi anticipată într-o oarecare măsură chiar în textul de bază al școlii Nyāya: *Nyāya-sūtra*, I, 1, 4 definește percepția ca o „cunoaștere ce nu poate fi exprimată“ (*anvapadeśya*). În felul acesta, percepția este definită ca o cunoaștere a unei realități situate în afara discursivității; cum este și firesc, unii dintre comentatori, angajați în controversă cu buddhiștii, au căutat să dea o altă interpretare acestui pasaj, considerînd că percepția, ca atare, este o cunoaștere nediscursivă.

- ⁴⁴ Annambhaṭṭa reproduce aproape literal teoria lui Uddyotakara (*Nyāya-vārttika*, I, 1, 4) despre percepție, prin care acesta răspundea marelui logician buddhist Dignāga.

Școala Nyāya, ca și alte școli tradiționale, urmînd realismul epistemologic al gîndirii arhaice, susținea că formele universale (*sāmānya*) nu sînt numai conținut de conștiință, ci și obiect al ei: sonoritatea (universalul sunetului) este percepută la fel ca și sunetul. Termenul *sāmānya* în concepția școlilor tradiționale (Nyāya, Vaiśeṣika și Vedānta) desemnează atît caracterele comune

ale unei clase de obiecte, cît și anumite abstracții ontologice care se manifestă în obiectele individuale, fiindu-le inherente (vezi nota 78). Plecînd de la această relație de inherență, Uddyotakara își construiește teoria percepției în cadrul unui realism epistemologic, justificînd posibilitatea de a percepe natura abstractă a lucrurilor care este totodată inherentă și conștiinței celui ce cunoaște. Pentru buddhiști, universalile sînt abstracții pur mentale (*kalpāna*), simple denumiri (*saṃjñāmātra*) născute din opoziția (*apoha*) care există între un obiect și tot ce-i în afară de el.

Pentru realismul școlii Nyāya însăși inexistența (*abhāva*) obiectului este și ea de domeniul percepției, făcînd parte din real. În percepția inexistenței oalei, „inexistența oalei“ este calificare (*viśeṣaṇa*) a locului gol considerat termen calificat (*viśeṣya*) (vezi nota 82).

- ⁴⁵ „Deducție“: termenul *parāmarśa*, „deducție“, a fost introdus de către Uddyotakara și a dat naștere la diverse interpretări. Cei mai mulți îl traduc prin „reflexie“, „amintire“. A. Foucher și S.S. Barlingay propun echivalentul „deducție“. Barlingay justifică această traducere printr-o argumentare etimologică: rădăcina *MRŚ-*, „a apuca“, „a prinde“, precedată de prefixul *para-*, „dincolo“, sugerează o cuprindere sau o înțelegere dincolo de premisele date (*A modern introduction to Indian logic*, New-Delhi, 1951, p. 113). Termenul ar avea astfel un conținut logic și nu unul psihologic, putînd fi asimilat tranzitivității logice. Un comentator al lui Annambhaṭṭa, Candrasīṃha, o numește „cea de-a treia cunoaștere“; prima cunoaștere ar fi regula dependenței între fum și foc, a doua ar fi existența fumului pe munte, iar cea de-a treia faptul că existența fumului pe munte atrage după sine existența focului în acel loc.

- ⁴⁶ „Proprietate a substratului“: substratul este — în exemplul focului și al fumului — muntele, iar proprietatea (*dharma*) sa este focul. Termenii întrebuințați pentru a desemna ideea de substrat sînt *dharmin*, „cel care posedă proprietatea“ sau *pakṣa*, „aripă“, „parte“, „alternativă“. Întrebuințarea termenului *pakṣa* reflectă faptul că inițial, în vechea Nyāya — spre deosebire de Navya-Nyāya — aserțiunea inițială (*pratijñā*), reprezentînd primul membru al raționamentului inferențial, în care se afirma că un substrat are o calitate, nu era considerată a conține un adevăr dovedit, ci o

posibilitate cu valoare de alternativă: adevărul primului membru urma să devină definitiv la capătul desfășurării raționamentului. Cei care asimilează raționamentul indian silogismului aristotelic traduc cuvintele *pakṣa* și *dharmin* prin „termen minor“, iar pe *dharma* prin „termen major“.

- ⁴⁷ „Dependență unilaterală“: am adoptat acest echivalent din lingvistica structurală pentru sk. *vyāpti* care, după mărturisirea tuturor, este foarte greu de redat printr-un echivalent european. Traducerea etimologică a termenului este cea de „pătrundere“ (cf. engl. *pervasion*) și exprimă relația dintre o entitate care pătrunde (*vyāpaka*) și alta care este pătrunsă (*vyāpya*) de ea. Termenul respectiv conotează astfel pătrunderea totală, impregnarea completă cum este — după ilustrarea tradițională — cea a apei de mare de către sare sau a bobului de sesam de către uleiul său. În relația dintre fum și foc, primul este cel „pătruns“, iar ultimul „cel care pătrunde“. Prezența termenului *vyāpti* în textele logice este tardivă, și apare, după afirmația lui Vidyabhushana, pentru prima dată la Dignāga (*op. cit.*, p. 292), fiind posterioară deci primului comentariu la *Nyāya-sūtra*. În textele gramaticale, anterioare celor logice, verbul *vy-Ā P-* califică dependența unilaterală din structura silabei unde consoana, termen variabil și subordonat, este pătrunsă (*vyāpta*) de către vocală, termen constant și principal; reținem că în această structură elementul variabil (consoana) a fost calificat de către foneticieni ca semn revelator (*vyāñjana*) al celui constant (vocala) (cf. S. Al-George, *La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde antique*, în „Cahiers de linguistique théorique et appliquée“, III, 1966, pp. 11—15). Redarea lui *vyāpti* prin „conexiune invariabilă“ (Vidyabhushana), „conexiune indisolubilă“ (Štecherbatsky) sau „concomitență constantă“ suferă prin faptul de a fi ambiguă, nefăcînd să reiasă natura asimetrică a acestei relații. Redarea prin „implicație“, pe care J. M. Bochenski (*Die formale Logik*, München, 1956, p. 507) o adoptă după A. Kunst, și pe care o regăsim apoi la Altuchow și Barlingay, ni se pare improprie, așa cum rezultă din confruntarea cu valorile semantice ale termenilor care intră în această relație: *vyāpya*, care ar corespunde elementului activ „implicator“, are de fapt o valoare pasivă indicată de către sufixul *-ya*, al participiului viitor pasiv, pe cînd *vyā-*

paka, care ar corespunde elementului pasiv, „implicat“, are de fapt o valoare activă indicată de către sufixul *-aka*. Termenul *sk. vyāpti* califică deci, la origine, o relație ontologică de dependență univocă sau unilaterală. De aceea am preferat să traducem pe *vyāpya* prin „element subordonat-dependent“ și pe *vyāpaka* prin „element principal-independent“, iar relația între ei prin „dependență unilaterală“. Validarea logică a acestei relații ontologice face ca din admiterea elementului subordonat să decurgă admiterea elementului principal, și nu invers; admiterea elementului subordonat devine astfel semn (*liṅga*) sau antecedent, iar admiterea celui principal devine semnificat (*liṅgin*) sau consecvent.

Logica buddhistă care nu admite structuri ontologice cognoscibile consideră că *vyāpti* aparține conștiinței noastre, fiind o relație între idei. Totuși și ea recunoștea, implicit, că relația între idei nu se confundă cu relația logică: în exemplul fumului și al focului, ea recunoaște că există o relație cauzală între foc (cauză) și fum (efect), și că în validarea logică a acestei relații între idei, efectul devine semnul (antecedentul) din admiterea căruia decurgea admiterea cauzei, și nu invers.

48 Această clasificare a inferenței este atribuită lui Dignāga de la care a fost preluată de Praśastapāda. Dignāga diferențiază aspectul pur mental al inferenței de cel verbal demonstrativ. Inferența pentru altul (*para-artha-anumāna*) fiind legată de actul verbal al comunicării a fost socotită de unii buddhiști că ar aparține mai degrabă informației verbale (*śabda*) pe care ei o socoteau instrument de cunoaștere corectă (*pramāṇa*), și nu inferenței. Inferența pentru sine (*sva-artha-anumāna*) apare ca un raționament compus din două părți: (1) aici există foc, (2) deoarece există fum.

49 „Semnul“ (*liṅga*): este un termen cu conținut pur logic, conceput de indieni într-un mod foarte apropiat de *semeion*-ul logicienilor stoici. Structura logică a relației semnificative are o substructură de ordin ontologic, dependența unilaterală (*vyāpti*) dintre un element variabil dependent și un alt element constant și independent. Semnul și semnificatul nu sînt însă, din punct de vedere logic, termeni, ci cunoașteri (*jñāna*) care se referă la procese, respectiv la procesul existenței fumului pe munte și la cel al existenței focului în același loc. De aceea atît semnul cît și semnificatul

se exprimă prin propoziții (sau echivalente sintactice ale acestora) și nu prin termeni.

- ⁵⁰ Școala Nyāya admite numai cinci părți ale inferenței. Vātsyāyana, primul comentator al textului de bază, *Nyāya-sūtra*, se referă la anumiți logicieni — cei Jaina — care admiteau că inferența ar avea zece părți. Logicienii Jaina adăugau la cele cinci părți admise de Nyāya încă cinci părți redundante, cum ar fi dorința de a cunoaște (*jijñāsā*), îndoiala (*saṃśaya*), capacitatea exemplului de a îndepărta îndoiala (*śakyaprāpti*), motivarea concluziei (*prayojana*) și îndepărtarea îndoielii (*saṃśaya-vyudāsa*). În opoziție cu aceștia, buddhiștii, din dorința de formalizare, au căutat să simplifice și mai mult forma inferenței standardizată de Nyāya; ei susțineau, bunăoară, că prin concluzie se repetă aserțiunea inițială sau că din exemplu nu trebuie reținută decât propoziția universală. Critica buddhistă nu a fost totuși unitară, dînd naștere la controverse interne, fapt care a împiedicat să se ajungă la o reformulare a inferenței.
- ⁵¹ „Aserțiunea“ (*pratijñā*) exprimă faptul care trebuie demonstrat (*sādhya*); pînă la demonstrare ea nu are decât valoarea unui adevăr posibil (*saṃbhava*).
- ⁵² „Temeiul“ (*hetu*): *litt.* „cauză“, în ordinea cunoașterii și nu în cea a existenței, „rațiune“, pe care logicienii o asimilează semnului. Cei care interpretează aristotelic inferența indiană îl traduc prin „termen mediu“.
- ⁵³ „Exemplul“ (*udāharaṇa*): cuprinde ca element principal expunerea regulii de dependență unilaterală, urmată imediat de ilustrarea propriu-zisă.
- ⁵⁴ „Aplicarea“ (*upanaya*): este o enunțare a faptului că substratul (*pakṣa*) — în cazul nostru muntele — posedă o proprietate — în cazul nostru fumul — calificată ca dependentă față de foc.
- ⁵⁵ „Concluzia“ (*nigamana*): repetă conținutul aserțiunii inițiale, dîndu-i un caracter de necesitate.
- ⁵⁶ Clasificarea semnului se referă atît la forma în care este expusă regula dependenței dintre semn și semnificat, dar mai ales la relația dintre regulă și exemplele negative sau pozitive care sînt în măsură să o illustreze. Gaṅgeśa insistă asupra acestui ultim element în clasificarea semnului, deoarece, după el, relația semnificativă nu

se stabilește atît prin regula concomitenței, cît mai ales prin cunoașterea excepțiilor, a exemplelor în care regula nu se aplică. Ca atare, semnul consecutiv-exclusiv poate fi ilustrat prin exemple pozitive și negative, cel consecutiv este ilustrat numai prin exemple pozitive și cel exclusiv poate fi ilustrat numai prin exemple negative.

⁵⁷ Substratul (*pakṣa*) reprezintă circumstanța în care se susține prezența semnului și a semnificatului. Valoarea de substrat se stabilește prin confruntarea cu alte substraturi similare sau diferite, care pot constitui ilustrări pozitive sau negative. Această clasificare a substratului este strîns legată de cea a semnului (§ 44) și de cea a falsului temei (§ 46).

⁵⁸ Termenul *hetu-ābhāsa* fiind un cuvînt compus, traducerea sa depinde de modul în care se rezolvă ambiguitatea compusului: el poate fi considerat fie ca un compus dependent determinativ (*tatpuruṣa*), fie ca un compus posesiv (*bahuvrīhi*). În primul caz poate fi redat *lit.* „aparența unui temei“, iar în al doilea caz prin „temeiul aparent“. Vechea școală Nyāya nu distingea aceste două nuanțe; în schimb Gaṅgeśa, primul care pune problema dublei interpretări, se oprește la cea din urmă, definind termenul ca o cunoaștere care se opune informației inferate.

Prima clasificare a falsului temei există în *Nyāya-sūtra*, iar toți cei care au urmat au respectat-o în ansamblul său, intervenind prin modificări terminologice sau prin subclasificări. Cel care a definit în termeni logici structura falsului temei a fost Dignāga. În celebrul său tratat *Hetu-cakra* („Roata magică a temeiului“). El a reușit să transforme clasificarea existentă, care era empirică și inductivă, într-un sistem speculativ și deductiv (St. Stasiak, *Fallacies and their classification according to the early Hindu logicians*, „Rocznik Orientalistyczny“, Lwow, VI, 1928, p. 198). Anambhaṭṭa reproduce clasificarea și termenii din tratatul lui Gaṅgeśa, *Tattvacintāmaṇi* („Piatra magică a esențelor“).

⁵⁹ „Faptul de a fi element principal-independent față de ceea ce urmează a fi dovedit“: a fi prezent în locul unde există ceea ce urmează a fi dovedit.

⁶⁰ „A nu fi element corelativ-subordonat (*pratiyogin*) unei inexistențe absolute care să aibă comunitate de substrat (*samānā-ādhikaraṇa*) cu ceea ce urmează a fi dovedit“: în această formulare există o

triplă negație care are valoarea unei simple negații. Termenul *samānādhikaraṇa*, pe care l-am tradus literal prin „comunitate de substrat“, poate fi redat și prin „coînherență“. A nu fi corelativ-subordonat unei inexistențe absolute coînherente cu ceea ce urmează a fi dovedit înseamnă a nu exista acolo unde lipsește ceea ce urmează a fi dovedit.

⁶¹ „Faptul de a nu fi element principal-independent față de dovadă“ : a fi absent în locul unde există dovada.

⁶² Admițînd *upamāna* ca instrument de cunoaștere corectă, Annambhaṭṭa nu adoptă poziția școlii Vaiśeṣika, ci pe aceea a școlii Nyāya. Celelalte școli filosofice care nu considerau *upamāna* ca un instrument de cunoaștere corectă socoteau că nu este în fapt decît fie o cunoaștere inferențială, fie o percepție, fie o cunoaștere prin mărturie verbală.

În ce privește traducerea termenului *upamāna*, cei mai mulți preferă echivalentul „comparație“ sau „analogie“. Foucher, și după el Ingalls, îl preferă pe cel de „identificare“. Traducerea prin „analogie“ păcătuiește prin faptul că este prea vagă, deoarece analogia nu este apanajul strict al acestui tip de cunoaștere, ea fiind prezentă și în anumite tipuri de inferență. Totuși, *upamāna* reprezintă o operație mentală în care analogia este prezentă întrucît se operează cu forme. După Gaṅgeśa, *upamāna* reprezintă stabilirea unei relații între un universal cuprins în denumirea de *gayal* și un animal care-l posedă și el. *Upamāna* constituie deci un anumit tip de cunoaștere analogică, și anume identificarea prin analogie.

⁶³ „Cuvîntul“ (*śabda*) sau mai precis „cunoașterea prin cuvînt“ nu este unanim recunoscut ca un instrument de cunoaștere autonom în raport cu celelalte. În afară de școala Cārvāka și de buddhiști, chiar unii reprezentanți ai școlii Vaiśeṣika îi contestă această autonomie. Buddhiștii resping cunoașterea prin cuvînt pe motivul că se reduce de fapt la o cunoaștere prin percepție, întrucît evocă o formă perceptibilă. Adepții școlii Nyāya răspund acestei obiecții, afirmînd că limbajul este și el un instrument care mediază — ca și organele de simț — între o cunoaștere și obiectul său, însă obiectul este constituit de sensul cuvintelor, și nu de calitățile obiectelor exterioare conștiinței. Cei din școala Vaiśeṣika contestă autonomia acestui instrument de cunoaștere pe motivul că ar fi inclus în inferență. Ei susțineau că în actul comunicării ver-

bale, recepția mesajului presupune din partea celui care îl primește, ca și din partea celui care îl formulează, o prealabilă cunoaștere a relației mutuale dintre elementele la care se referă mesajul, pe care acesta din urmă o readuce în câmpul conștiinței, la fel ca și semnul în actul inferențial. Acestei teze, Gaṅgeșa îi opune argumentul subtil că, spre deosebire de cunoașterea prin inferență, mesajul verbal nu este o cunoaștere a relației între obiecte, ci o cunoaștere a cunoașterii obiectelor, deci o metacunoaștere: cunoașterea verbală nu duce la aserțiunea „cunosc prin inferență“, ci la aserțiunea „cunosc prin cuvinte“.

- ⁶⁴ Prezența termenului *śakti* în teoriile semantice se explică probabil prin accepția sa primitivă, de „forță sacră“; principiul divin suprem era considerat el însuși ca o realitate semantică — Brahman-Cuvîntul (*śabdabrahman*) — similară Logosului din filosofia greacă. În autocomentariul său, Annambhaṭṭa definește forța semantică drept o relație între nume și sens, capabilă să trezească amintirea obiectului sau a sensului, la auzul numelui. Trebuie să menționăm, totodată, că atât conceptul de „sens“ cât și cel de „obiect“ sînt nediferențiate, ambele fiind cuprinse în termenul *artha*. Forța semantică constituie sensul direct care se opune sensului figurat sau secundar al numelui, numit *lakṣaṇā*. Sensul direct și cel figurat constituie împreună „acțiunea“ (*ṛṭti*) cuvîntului. În controversa dintre cei care susțineau natura eternă a relației între cuvînt și sens — cum era Mīmāṃsā — și cei care susțineau natura convențională a acestei relații — printre care se numără și adepții școlii Navya-Nyāya — Annambhaṭṭa adoptă punctul de vedere al vechii Nyāya, după care relația respectivă este o convenție divină.

- ⁶⁵ „Expectativa“ (*ākāṅkṣā*) se referă la structura probabilistică a mesajului, așa cum se găsește în ordinea sa lineară, precum și la structura sintactică. Pentru a explicita acest concept trebuie să ne referim la un exemplu din sanskrită, singurul în măsură să-l illustreze în mod complet. Vom lua chiar exemplul analizat de Gaṅgeșa: *Devadattaḥ grāmam gacchati*, „Devadatta merge spre sat“. Aici, *Devadattaḥ* (nominativ singular) este expectant față de *grāmam*, „sat“ (acuzativ), la fel precum *Devadatta-* (temă nominală neflectată) este expectant față de *-ḥ* (sufixul nominativului sing.). Rezultă deci că structura probabilistică lineară nu se referă

numai la relațiile interlexicale, ci și la cele infralexicali. Acestea din urmă, precizează Gaṅgeśa, nu sînt unilaterale, ci reciproce, numele neglijat fiind expectant față de sufixul flexionar, și vice-versa.

Conceptul de *ākāṅkṣā* nu se aplică însă numai la structura de suprafață a șirului discursiv, ci și la cea de adîncime: Gaṅgeśa se referă la categoriile sintactice, la funcțiile predicative ideale (*kāraka*) care nu se confundă cu părțile propoziției, funcții descrise de Pāṇini (agent, pacient, instrument, circumstanța locului și a timpului, ablațiunea și donațiunea) ca specificatoare ale ideii verbale. Gaṅgeśa consideră că între ideea verbală și funcțiile predicative există o relație de expectativă reciprocă, similară cu cea infralexicală.

- ⁶⁶ „Compatibilitatea“ (*yogyatā*) se referă, după Gaṅgeśa, la relațiile semantice și sintactice. În exemplul citat, termenul „foc“ nu poate fi argument al funcției de instrument cînd specifică ideea verbală „a uda“.
- ⁶⁷ „Fraza... vedică“: textele revelate cuprinzînd cele patru *Vede*, precum și textele anexe (*Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* și *Upanișadele*).
- ⁶⁸ Recunoscînd sunetul ca unic mijloc de transmitere a sensului frazei, Annambhaṭṭa se conformează punctului de vedere tradițional care acorda formei orale prioritate asupra celorlalte mijloace de comunicare, cum ar fi exprimarea prin scris sau prin gesturi.
- ⁶⁹ Primele două feluri de informații neconforme cu obiectul sînt destul de explicite, pentru a se mai insista asupra lor. Singura care ridică greutatea în înțelegerea ei este ipoteza (*tarka*). Aceste greutăți provin din faptul că definiția termenului *tarka* este obiect al controverselor chiar în vechile texte filosofice, fapt care se reflectă de altfel și în interpretarea sa de către istoricii logicii indiene. Cea mai veche consemnare — indirectă — a termenului se găsește în textele buddhiste unde cei care recurgeau la *tarka*, *tārṅhika*, erau sofistii unanim desconsiderați. În *Upanișadele* mai recente (*Aṃṛta-biṇḍu*, 6), *tarka* este considerată ca una din cele șase părți ale disciplinei Yoga, alături de *pratyāhāra*, *dhyāna*, *prāṇāyāma*, *dhāraṇā* și *śamādhi*. Accepția profană a termenului este cea de „argument controversabil“, mai apropiată deci de accepția buddhistă a termenului, decît de cea upanișadică. Cea mai veche definiție a termenului este cea dată de *Nyāya-sūtra*, I, 1, 40, în care este descris

ca o argumentare (*ūha*) privind existența unei esențe necunoscute încă. *Tarka* nu face parte dintre instrumentele cunoașterii corecte (*pramāṇa*); ea este un mijloc indirect de cunoaștere, lipsit de orice suport perceptibil care să confere o dovadă, argumentînd prin ceea ce este posibil. Acest fapt se reflectă în însăși structura sintactică a argumentării. Exemplul dat de Annambhaṭṭa „dacă n-ar exista foc, n-ar exista fum“ este o subordonare condițională construită în sanskrită cu verbele la modul optativ. Ori, după cum au precizat gramaticii indieni, începînd cu Pāṇini (III, 3, 156), această construcție condițională exprimă în limba sanskrită o posibilitate (*sambhavana*, *sambhava*), și nu o necesitate. În această perspectivă a teoriilor logico-sintactice indiene, părerea lui Foucher că exemplul de mai sus exprimă dependența unilaterală prin exclude, avînd deci aceeași valoare logică cu formularea „unde nu există foc nu există fum“ (*op. cit.*, p. 14), pare să-și piardă din greutate. Această părere pe care o regăsim și la Altuchow (*op. cit.*, p. 35) și Barlingay — care formalizează *tarka* prin ' $\sim q \supset \sim p$ ' (*op. cit.*, p. 63) — nu ține seama de faptul că logica indiană este prezidată de concepțiile gramaticale și că, în consecință, *tarka* nu putea fi admisă în rîndul argumentelor valide, din cauza caracterului pur ipotetic al formei sale sintactice.

- ⁷⁰ Amintirea ca și restul calităților (*guṇa*), menționate pînă la § 61 (inclusiv), sînt considerate ca particularități ale Sinelui (*ātman*), produse prin contactul cu lumea exterioară a obiectelor, contact realizat prin intermediul simțului intern și al celor periferice. Amintirile sînt considerate impresii psihice reziduale, aflate în stare latentă în *ātman*. Simțului intern îi revine și funcția de a face legătura între experiența sensibilă prezentă și amintirile experiențelor anterioare; el trezește amintirile aflate în *ātman*, prin contactul pe care îl are cu acesta. După cum remarcă M. Biarreau, psihologia Nyāya, spre deosebire de psihologia noastră, nu este preocupată atît de mecanismul stocării amintirilor, cît mai ales de trezirea lor (*La théorie de la connaissance et de la philosophie de la parole...*, p. 115), deoarece amintirile, deși deosebite de informație (cf. § 41), iau parte la actul cunoașterii. Amintirea este prezentă în actul inferențial, după cum s-a specificat la § 41 („cel care vede focul pe munte își amintește dependența unilaterală «unde există fum, acolo există foc»“), în acord cu Vātsyāyana și Uddyotakara (ad *Nyāya-sūtra*, I, 1, 5).

- ⁷¹ Plăcerea și durerea rezultă din contactul dintre Sine, simțul intern, simțuri și obiecte (*Vaiśeṣika-sūtra*, V, 2, 15), iar organul lor este simțul intern.
- ⁷² Dorința și ura sînt definite prin reacțiile lor psihice, respectiv pasiunea și furia.
- ⁷³ Ca și în cazul dorinței și al urii, efortul voinței este definit prin reacția pe care o produce: acțiunea. Comentatorii disting trei tipuri de acțiuni: activitatea (*ṛtti*), inactivitatea (*nivṛtti*), activitatea biologică (*jīvanayoni*), *litt.* „matca viețuirii“. Efortul voinței este declanșat, la rîndul său, de dorință și ură.
- ⁷⁴ În textul nostru, termenii *dharma* și *adharma* au fost traduși, respectiv, prin „virtute“ și „nevirtute“. Această accepție este derivată din sensul primar al termenului, cel de „lege“, ca totalitate a riturilor vedice, menite să asigure celui care le respectă prosperitate în viață și obținerea condiției paradisiace după moarte. Ulterior, termenul a căpătat un sens mai larg, incluzînd, alături de rituri, și normele etice de viață. Valoarea religioasă și morală a actelor conferă Sinelui anumite calități pozitive sau negative, în măsură să-i determine cariera în renașterile ulterioare. Virtutea și nevirtutea sînt calități produse de natura actului (*karman*).
- ⁷⁵ Cele opt calități care aparțin exclusiv Sinelui sînt: cunoștința, plăcerea, durerea, dorința, ura, efortul voinței, virtutea și nevirtutea. Dintre acestea, numai trei (cunoștința, dorința și efortul voinței) aparțin Sinelui suprem care este Stăpînul Divin.
- ⁷⁶ Se reia enumerarea calităților al căror șir a fost întrerupt prin §§ 62—63. După cum remarcă foarte judicios Foucher, această expunere a calităților exprimă, prin ordinea enumerării lor, schema factorilor prin a căror înlănțuire cauzală se explică mecanismul actului și al existențelor, schemă similară cu cele douăsprezece cauze din filosofia buddhistă: punctul de plecare îl constituie dualitatea plăcere-durere, din care derivă succesiv dualitatea dorință-ură, efortul voinței, virtutea și nevirtutea, ajungîndu-se în cele din urmă la „factorul prefacerii“ (*saṃskāra*). Am preferat această traducere pentru termenul *saṃskāra*, întrucît corespunde nu numai valorii sale etimologice (*litt.* „ceea ce confecționează“), dar totodată și sensului său tehnic ritualist și filosofic. În vechiul ritualism brahmanic, termenul desemna riturile de trecere de la un statut

religios și social la altul, începînd cu prima ceremonie a noului născut, trecînd apoi prin riturile pubertății, prin cele nupțiale și sfîrșind cu cele funerare. Trecherile de la un statut la altul fiind legate de pericole magice, riturile de trecere asigurau și îndepărtarea lor. Se mai recurgea la riturile de trecere în orice act de inițiere sau de consacrare, cum era încoronarea, intrarea într-un ordin religios etc., sau chiar pentru a conferi o imunitate magică la începerea și sfîrșirea unei operații magice săvîrșită în alte intenții, precauții magice cunoscute ca rituri de „intrare” sau de „ieșire”. În toate aceste ocazii insul suferea o *prefacere* a statutului său ontologic, i se *confecciona* un nou eu, prin efectele actului magic. În măsura în care conceptele s-au extins de la sfera magico-religioasă la cea etică și s-a ajuns la credința că fiecare act se înregistrează în individualitatea psihică profundă a insului, structurînd prin natura lor virtuoașă sau nevirtuoașă destinul ulterior, *saṃskāra* ajunge să desemneze funcția prin care natura morală a actului se înscrie în ins, ca o forță latentă în măsură să *prefacă* sau să *confeccioneze* viitorul statut ontologic. Ansamblul acestor *saṃskāra* constituie individualitatea psihică profundă, o adevărată „memorie genetică” care diferă de accepția modernă a termenului prin conținutul său mai larg, în care este inclus și aspectul moral al experienței umane, sau, pentru a ne exprima în alți termeni, constituie un fenotip al vieții prezente care va face parte din genotipul vieții viitoare. După cum remarcă și J. Filliozat, conceptul de *saṃskāra* nu a putut fi înțeles în Europa în secolul al XIX-lea, cînd se ignora psihologia abisală (*Introducere* la volumul cercetătoarei Th. Brosse, *Études instrumentales des techniques du Yoga*, Paris, 1963, p. VII). Sistemul Vaiśeṣika a ținut să sublinieze dublul aspect dinamic — psihic și material — al acestei funcții, pe care o asimilează pe de o parte cu impresiile psihice reziduale (*bhāvanā*), iar pe de altă parte cu factorii dinamici secundari ai impulsurilor dobîndite, explicînd accelerația și elasticitatea (concepută ca forță a inerției).

- ⁷⁷ Ca și în sistemul categorial al lumii grecești, mișcarea își găsește un loc aparte. Annambhaṭṭa reproduce aproape literal textul lui Kaṇāda (*Vaiśeṣika-sūtra*, I, 1, 7), fără să aducă nici o nouă exegeză vechii clasificări, pe cît de naivă, pe atît de obscură. Ca și calitatea, acțiunea aparține substanței, însă, spre deosebire de prima, ea este trecătoare. Elementele definitorii ale acțiunii, după Kaṇāda, sînt:

faptul că rezidă într-o singură substanță, că este lipsită de calități și că este cauza eficientă a conjuncției și disjuncției (*Vaiṣeṣika-sūtra*, I, 1, 77).

- ⁷⁸ Termenul *sāmānya* exprimă în vocabularul filosofic indian generalitatea caracterelor unei clase. Deși Kaṇāda afirmă că *sāmānya* și *viśeṣa* sînt corelative gîndirii (*Vaiṣeṣika-sūtra*, I, 2, 3), termenii respectivi nu trebuie înțeleși în mod conceptualist, ci în cadrul realismului epistemologic care domină întregul sistem. Kaṇāda ținea doar să exprime că termenii respectivi se deosebesc unul față de celălalt în planul gîndirii și că sînt de natură inteligibilă. Termenul *sāmānya* nu este un obiect logic, și ca atare nu poate fi asimilat conceptului; el este o abstracție ontologică, formă abstractă la care participă orice realitate sensibilă căreia îi este în același timp immanentă și transcendentă. *Viśeṣa*, particularul, reprezintă aspectul perceptibil al acestor structuri în cîmpul multiplicității, elementul prin care se ia cunoștință de diferențele dintre obiecte și, implicit, de universalele care le sînt inherente. Diferența dintre generalitatea logică a conceptului și cea ontologică a universalului devine evidentă atunci cînd se iau în considerare relațiile între inteligibil și sensibil în cele două generalități: realitatea inteligibilă este o parte a celei sensibile în cazul conceptului, în timp ce în generalitatea ontologică realitatea sensibilă este o parte a celei inteligibile, întrucît sensibilul este manifestare și deci efect împuținat al formei inteligibile (cf. S. Al-George, *The Semiosis of Zero according to Pāṇini*, „East and West“, 17, 1967, 1—2, pp. 115—124). Acest realism epistemologic este foarte apropiat de cel al lui Platon și al neoplatonicienilor, așa cum s-a subliniat și de către Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, II, George Allen & Unwin Ltd., London, 1927, pp. 211—213) și O. Lacombe (*L'absolu selon le Vedānta*, p. 61). Acesta din urmă remarcă faptul că în realismul epistemologic, generalitatea diferă de cea conceptuală, deoarece „extensiunea și comprehensiunea sînt direct proporționale, în loc să fie invers proporționale ca în arborele lui Porphyrios“ (*op. cit.*, p. 61). Spre deosebire de ierarhia conceptuală, cea a formelor universale nu recunoaște decît două trepte, una inferioară care se află în substanță, calitate și acțiune, și alta superioară care este *suma* tuturor formelor universale: Ființa (*sattā*), numită și „Marele Universal“ (*mahāsāmānya*). În filosofia Vedānta, „Marele Universal“ este asimilat lui Brahman, iar for-

mele universale erau socotite de aceeași natură cu el, aspecte erotice sau ideative ale realității ultime.

⁷⁹ *Viśeṣa* este categoria care a dat numele sistemului Vaiśeṣika. Ca și termenul său corelativ — *sāmānya* — ridică, și el, obstacole atât în înțelegerea sa, cât și în găsirea unui echivalent adecvat. Față de cele spuse în nota precedentă trebuie precizat că *viśeṣa* este particularul, trăsătura distinctivă care conferă individualitate proprie substanțelor și calităților. În perspectiva teoriilor atomiste indiene, particularul este diferența ultimă existentă într-un atom, care face ca atomii să difere între ei. Întrucât atomii sînt lipsiți de părți și indivizibili, elementul de diferențiere tinde să se confunde cu însuși atomul, fapt care concordă cu natura calitativă a atomismului indian. Particularul ar aparține deci atât substanței cât și formei. Prin aceasta realitatea fizică apare identică cu cea abstractă.

⁸⁰ Recunoscînd inherența (*samavāya*) ca o categorie separată, Annambhaṭṭa se dovedește încă o dată conservator, deoarece reprezentanții școlii Navya-Nyāya contestau acest fapt.

Termenul „inherență” este definit de Kaṇāda (*Vaiśeṣika-sūtra*, VII, 2, 26) ca o relație ce se traduce prin expresia „aceasta este aici”, ilustrînd-o totodată prin relația între efect și cauză; ulterior Prāśastapāda o definește ca o relație (*saṃbandha*) între termeni dovediți inseparabili, aflați în relație de conținut (*ādharma*) și conținător (*ādhara*). Annambhaṭṭa, după ce a utilizat prima parte a definiției lui Prāśastapāda, ilustrează în mod explicit relația respectivă.

Rolul inherenței în ontologia Vaiśeṣika și Nyāya a fost subliniat de Foucher (*op. cit.*, p. 170): insistîndu-se asupra acestei relații de coexistență se combătea punctul de vedere al școlilor Sāṃkhya și mai ales Vedānta care, preluînd o teză schițată încă în *Upaṇiṣade*, susțineau consubstanțialitatea termenilor considerați în relație inherențială. Pentru Vedānta toate relațiile logice și ontologice se subsumau relației de identitate de esență (*tādātmya*), relație care de altfel nu trebuie confundată, cum se face adesea, cu pura identitate, deoarece termenul are un conținut analogic și nu logic.

Ingalls consideră *samavāya* ca o relație de coocurență — pe care o numește „*complete occurrence*” — deși el însuși atrage atenția

că unii logicieni, cum ar fi Raghunātha, nu o considerau ca atare, și o echivalează cu relația de apartenență ('e') din logica matematică, subliniind totodată că în *Navya-Nyāya*, spre deosebire de logica lui Aristotel, nu se făcea confuzie între apartenență și incluzie (*op. cit.*, pp. 75—76).

⁸¹ „Genul (*jāti*)“ este asimilat cu *sāmānya* mai ales în textele medievale. Inițial, el pare a fi avut o accepție diferită, fiind privit ca suportul ontologic al similitudinilor existente într-o clasă de entități, considerate ca o manifestare (*vyakti*) a sa.

⁸² Prezența „inexistenței“ (sau „absenței“) în sistemul categorial indian constituie nota sa caracteristică, care îi conferă o poziție unică în istoria filosofiei, făcând să reiasă în mod implicit inconsistența oricărei tentative de asimilare completă a acestuia cu vreun sistem categorial european. Cum sublinia și Radhakrishnan, categoria „inexistenței“ ne arată că reprezentarea indiană a universului nu este empirică, ci dialectică (*op. cit.*, II, p. 219). Cultura indiană a presimțit chiar din momentul primelor sale formulări prefilosofice — cum este faimosul imn al creației din *Rig-Veda* X, 129 — că ontologia nu se reduce la Ființă (*sat*) și că realitatea ultimă este dincolo de Ființă și de Neființă; această teză o vom regăsi și la baza ontologiei buddhiste, atunci când susținea că *nirvāṇa*, realitatea ultimă, este depășirea acestei dualități. Relația Ființei cu Neființa constituie una dintre cele mai mari teme îndelung controversate ale ontologiei indiene. Considerăm ca demn de reținut, în legătură cu importanța conceptului de Neființă, faptul că în primele texte ritualiste, și ulterior în *Upanișade*, s-a susținut, invers decât în sistemul lui Aristotel, că Neființa este cea care a dat naștere Ființei. În textele filosofice *Nyāya* se vorbește de clasificarea categoriilor în existente și inexistente, realul fiind dichotomizat în Existența-care-există și în Existența-care-nu-există. Caracterul logic și totodată ontologic al termenului *abhāva* se reflectă în faptul că uneori trebuie tradus prin „inexistență“ (sau „absență“), iar alteori prin „negație“.

Celor care negau categoria „inexistenței“ prin argumentul regresiei infinite (inexistenței oalei i s-ar opune inexistența inexistenței oalei, și așa la nesfârșit) li se răspundea că dubla inexistență este o existență (inexistența inexistenței oalei echivalează cu existența oalei), ceea ce se poate asimila cu dubla negație. Adver-

sarii caracterului ontologic al acestei categorii erau în primul rînd buddhiştii pentru care inexistenţa era o simplă negaţie, o categorie rezultată din întrebuintarea (*yogyatā*) expresiilor verbale negative; ei considerau că neperceperea (*anupalambha*, *anupalabdhi*) este cea care face să apară calificarea de „inexistent“, şi că inexistenţa nu există în sine ca obiect al percepţiei, cum susţineau adepţii şcolii Nyāya, ea fiind rezultatul unui raţionament inferenţial plecat de la perceperea locului gol.

Cele patru tipuri de inexistenţă pe care le menţionează Annambhaṭṭa sînt clasificate de Vācaspati Miśra în două mari categorii: prima — care cuprinde inexistenţa anterioară, cea [posterioră] distrugerii totale şi cea absolută — constituie inexistenţa relaţională (*samsargābhāva*), iar cea de-a doua, care cuprinde inexistenţa reciprocă, constituie inexistenţa unei identităţi de esenţă (*tādātmyābhāva*). Inexistenţa relaţională se referă în primul rînd la temporalitatea obiectelor. Cea anterioară este inexistenţa obiectului înainte de a fi produs (inexistenţa oalei înainte de confecţionarea ei), cea posterioră este inexistenţa obiectului după distrugerea sa (inexistenţa oalei după distrugerea sa) şi cea absolută este inexistenţa în cele trei timpuri (prezent, trecut şi viitor). În toate cele trei tipuri de inexistenţă relaţională există şi o referinţă spaţială la locul sau „substratul“ (*adhikaraṇa*) în care se percepe inexistenţa obiectului.

Natura relaţională a acestor trei inexistenţe trebuie înţeleasă ca spaţio-temporală. Cit despre ilustrarea pe care o dă Annambhaṭṭa inexistenţei absolute („pe suprafaţa pămîntului nu există oală“), ea apare mai degrabă ca o inexistenţă limitată la timpul prezent, de natură temporară sau ocazională. În autocomentariul său, el asimilează însă inexistenţa temporară (*sāmayikābhāva*) cu cea absolută, susţinînd că prima este cunoaşterea ocazională a celei de-a doua. Ilustrarea lipsită de ambiguitate a inexistenţei absolute o găsim în exemple ca „lacul posedă inexistenţa absolută a focului“ sau „inexistenţa absolută a focului se află în lac“. Inexistenţa absolută poate fi echivalată aci cu modul imposibilului. Inexistenţa reciprocă constituie negarea unei identităţi sau comunităţi de esenţă. Trecînd la exemplul ilustrativ al acestei inexistenţe („oala nu este pinză“) sîntem înclinaţi să vedem în această inexistenţă reciprocă o simplă negare a unei identităţi. Termenul *tādātmya* este tradus în general prin identitate, iar Ingalls forma-

lizează inexistența reciprocă între foc și apă prin ‘ \sim (foc = apă)’ (op. cit., p. 55). Totuși, termenul *tādātmya* nu exprimă identitatea așa cum o concepe gândirea europeană, ci, mai degrabă, ca o comunitate de esență, a felului de a fi esențial al lucrurilor; termenul este sinonim cu *sārūpya*, „similitudinea formală”, „conformitate”, indicînd prin aceasta că este vorba de o asimilare analogică și nu de o identificare logică. Inexistența reciprocă este deci negarea analogiei între termeni. Cum am arătat și în altă parte (*Semiosis of zero*, p. 118, n. 16), în abordarea problemei contradicției și a negației în gândirea indiană, trebuie să se țină seamă de faptul că ea este legată de ontologie, întrucît operează cu forme și nu cu concepte.

ANEXE

- Abhāva** 151, 189, 190, 207, 220, 233
abhidheya 198
abhimāna 160, 163, 174
abhyāsa 116, 174
ādhara 232
adharma 167, 189, 203, 229
ādharma 232
ādhibhautika 149
adhibhūta 69, 117
adhidaivata 69, 117
adhikaraṇa 191, 234
adhiyajña 69, 117
adhyātman 54
ādhyātmika 149, 169
adr̥ṣṭa 209
agnihotra 137
ahaṃkāra 34, 130 sq., 150, 152, 154, 160
ahiṃsā 149
aiśvarya 167
aitihya 151
ākāṅkṣā 202, 226, 227
ākāśa 118, 131, 166, 189, 191, 193, 208, 210, 211, 212, 213, 216
ākuñcana 189
akṣara 53
amṛta 77, 78, 104
anaiśvarya 167
andhatamisra 169
aṅkuśa 170
anna 111
antaḥkaraṇa 163
antaram 137
anubhava 194, 217
anumāna 139, 150, 151, 164, 182, 183, 186 sq., 194, 196, 198
anumiti 194, 196, 197
anupalabdhi 234
anupalambha 234
anupasaṃharin 199
anuyogin 218
anvapadeśya 219
anvaya-vyatirekin 198
anyonyābhāva 190, 205
āp 131, 166, 189, 190
apakṣepaṇa 189
apāna 58, 61, 163, 191, 211
apara 204
aparatva 189, 193
aparīṣeṣa 174
apoha 220
apramā 194
āpta 201, 202
āropa 203
artha 195, 226

arhāpatti 151
 ārya 147
 as- 124
 asādhāraṇa 199
 asamavāyi-kāraṇa 194
 asamavāyin 194
 asaṭ 15, 121, 124
 asaṭkāryavāda 153
 asiddha 199
 āśraya 200
 asu 117
 asura 117, 159
 ātman 16, 17, 34, 49, 50, 114—116,
 118, 122, 135, 136, 157, 189,
 191, 192, 203, 213, 216, 228
 atyantābhāva 190, 204
 avacchinna 205
 avairāgya 167
 avatāra 28, 113
 avayava 197, 204, 207
 avayavin 204
 avidyā 134
 avīta 152
 avyakta 130, 135, 139, 150
 avyāpin 154
 ayathā-artha 194, 202

Bādhita 199, 201
 bahudhā 175
 bhaga 29
 bhakti 28
 bhāva 167, 173
 bhāvanā 203, 204, 230
 bhaya 169
 bhogya 112
 bhokṭṛ 112, 157
 bhūta 98, 131 sq., 150, 166
 bhūtādi 73, 160

bhūtagrāma 123
 brahmacārya 117
 brahman 15, 16, 28, 34, 53, 56,
 58, 60, 61, 64, 70, 71, 81, 83,
 91, 112, 116—121, 135, 136,
 153, 159, 212, 231
 brahma-nirvāṇa 51, 61, 111
 brahmarandhra 118
 brahmi-sthiti 51
 buddhi 49, 50, 130 sq., 150, 152,
 154, 157, 162, 189, 203, 213,
 217
 buddhindriya 150
 buddhi-yoga 49, 76

Caṅśus 131, 192
 calana 204
 cetanā 122, 158
 chandas 122
 citta 162

Daivam 124
 darśana 21, 137, 138
 devayāna 118
 dhāraṇā 227
 dharma 17, 109, 160, 167, 189,
 203, 220, 221, 229
 dharmin 203, 220, 221
 dhyāna 122, 227
 diś 112, 189, 191, 193, 213, 216
 dravatva 189, 193
 dravya 155, 189, 190, 192, 193,
 201, 204, 207, 209, 219
 dṛṣṭa 151
 dru- 208
 duhkha 169, 203
 dvandva 79, 121

dvāpara 114
dvārin 165
dveṣa 189, 203
dvyāpuka 215

Gamana 189
gandha 131, 189, 192
gayal 201, 225
gāyatrī 79, 121
ghrāṇa 131
grāhaka 111
grāhya 111
guṇa 49, 52-53, 56, 113, 130 sq.,
150, 155, 189, 191-192, 200,
203-204, 209, 219, 228
guṇin 204
guru 110, 189
gurutva 189, 193

Harita 214
hetu 197, 199, 223
hetu-ābhāsa 199, 207, 224
hrasvaparimāṇa 215

Icchā 189, 203
indriya 122, 142, 150, 154, 157,
161, 163, 190, 192, 195, 196

Jagat 116
jāti 201, 219, 233
jijñāsā 223
jīva-ātman 191
jīvabhūta 67, 116
jīvanmukta 33, 174
jīvanayoni 229

jñāna 113, 160, 167, 191, 194, 222
jñānendriya 131 sq., 150

Kaivalya 157
kal-121
kāla 121, 189, 193, 216
kālānala 121, 191
kali 114
kalpa 73
kalpanā 207, 220
kāma 121, 203
kapiśa 214
kāraṇa 185, 195, 227
kāraṇa 194, 195, 218
karaṇa 161, 163, 194, 218
karmakaṇḍa 111
karman 30, 31, 35, 48, 189, 204,
229
karmayoga 52
karmendriya 131 sq., 150
kārya 190, 191, 195, 204, 218
kaṭu 214
kavi 79, 117
kevala-anvayin 198
kevala-vyatirekin 198
khā 115
kṛ- 195
kratu 119
kriyā 185, 204, 219
kriyāvanta 204
krodha 203
kṛta 114
kṛti 203
kṣaṇa 212
kṣatriya 104
kṣetra 122
kṣetrajñā 122
kuśa 63

kūṭastha 115

Lakṣaṇa 186, 217

lakṣaṇā 226

liṅga 139, 154, 166, 198, 222

liṅgaśarīra 158, 166

liṅgaparāmarśa 198

liṅgin 222

loka 21

Mada 124

madhyamapratipad 18

mādhyastha 158

mahāmoha 169

mahāpāpmian 113

mahārātha 109

mahāsāmānya 231

mahat 130 sq., 150, 152

mahātmān 68, 71, 73, 81

mahatparimāṇa 215

mahāyuga 114

maithuna 35

māna 193

manas 50, 122, 131 sq., 150, 154,

157, 161, 163, 189, 192, 193, 204

mantra 74, 119

mātra 162

māyā 56, 68, 113, 116, 134, 153,

159

moha 169

mokṣa 37

mūḍha 166

muḥ- 166

mukhya-prāṇa 136

mūlaprakṛti 130 sq., 150

muni 50

Naiṣkarmya 32, 52

nāma 219

naraka 110

nāstika 19

neti 16, 174

niḡamana 197, 198, 223

niḡśreyasa 114

nīla 214

nimitta 194

nimitta-kāraṇa 195, 218

nirvāṇa 18, 63, 111, 233

nirvikalpa 195

nirvikalpa-pratyakṣa 162, 163

niṣprakāra 195

nivṛtti 229

niyama 117, 196

Om 67, 71, 74, 100, 114, 119, 124

Pāda 131

padārtha 181, 189, 205, 207

pakṣa 198, 220, 221, 223, 224

pakṣadharmatā 196

pañḍita 115

pāṇi 131 sq.

para 204

parama-ātman 191

paramamahat 216

paramāṇu 190, 191, 208

parāmarśa 196, 220

para-artha-anumāna 197, 222

paratva 189, 193

paribhāṣā 185

parimāṇa 189, 193, 215

parimaṇḍala 215

pariṇāmavāda 153

pauruṣa 116

pāyu 131

piṇḍa 44

pitṛ 121
 pitṛ-loka 110
 pitṛyāna 118
 pitta 149
 pradhāna 130 sq., 150, 152
 pradhvaṃsābhāva 190, 204
 prāgabdhāva 190, 194, 204
 prajñā 50, 162
 prakāra 217
 prakāraka 194, 217
 prakṛti 52, 53, 113, 115, 116,
 122, 129 sq., 150, 158
 pralaya 157
 pramā 194
 pramāṇa 139, 151, 196, 201, 217,
 222, 228
 prameya 139, 151
 prāṇa 58, 61, 115, 136, 142, 163,
 164, 191, 211
 prāṇāgnihotra 137
 prāṇāyāma 30, 58, 227
 prasāda 28
 prasāraṇa 189
 pratibhā 151
 pratijñā 197, 220, 223
 pratiyogin 194, 200, 218, 224
 pratiyogitāka 205
 pratyāhāra 111, 227
 pratyakṣa 150, 151, 182, 191—196,
 219
 pravṛddha 121
 prayatna 189, 203
 prayojana 223
 preta 98
 pṛthaktva 189, 193, 216
 pṛthivī 131, 166, 189, 190, 204
 pūja 119
 pumams 172
 puruṣa 14, 117, 129 sq., 150 sq., 213
 pūrvavat 151, 152

Rajas 55, 67, 91, 92, 98, 104,
 130 sq.
 rasa 131, 172, 189, 192, 214
 rasana 131, 192
 ṛṣi 55, 68, 75—78, 81, 88, 115
 passim
 rūpa 131 sq., 189, 192, 214

Śabda 131 sq., 151, 165, 189,
 191, 193, 194, 196, 201, 222, 225
 śabdabrahman 116, 226
 śabdatva 196
 sādhana 200, 201
 sādharmaṇa 199
 sādhu 119
 sādhyā 198, 200, 223
 sāhacarya 196
 śakti 138, 156, 201, 226
 śakyaprāpti 223
 samādhi 49, 227
 samāna 163, 211
 samānādhikaraṇa 200, 224, 225
 sāmānya 189, 190, 195, 204, 219,
 231-233
 sāmānyalakṣaṇa 219
 sāmānyato dṛṣṭam 151-153
 samatā 34
 samavāya 189, 190, 195, 204,
 216, 232
 samavāyin 194
 samavāyi-kāraṇa 194
 samaveta-samavāya 195
 sāmāyikābhāva 234
 saṃbandha 201, 204, 205, 218, 232
 saṃbhava 223, 228
 saṃbhavana 228
 saṃjñā 201
 saṃjñāmātra 220

saṃjñin 201
 saṃkalpa 115, 116, 162, 163
 sāṃkhya 189, 192
 saṃketa 201
 saṃnidhi 202
 saṃnikarṣa 195
 saṃsāra 18, 31, 72, 97, 111, 205, 212
 saṃsargābhāva 234
 saṃśaya 203, 223
 saṃskāra 174, 189, 203, 229, 230
 saṃyoga 172, 189, 193, 195, 216
 saṃyukta-samavela-samavāya 195
 saṃyukta-samavāya 195
 sapakṣa 198
 saprakāra 195
 saptaṛṣi 115, 123
 śarīra 190, 191
 sārūpya 235
 śāstra 97, 98, 123
 sat 15, 100, 121, 124, 233
 sattā 204, 231
 satpratipakṣa 199
 salkāryavāda 152
 sattva 67, 91, 92, 98, 99, 101—104, 130, passim
 satya 17, 114
 savikalpa 195
 savikalpa-pratyakṣa 162, 163
 savyabhicāra 199
 śeṣavat 151—153
 siddhi 52
 śleṣman 149
 smṛti 12, 194, 217
 sneha 189, 193
 sparśa 131, 189, 192
 śraddhā 110
 śrotra 131, 193

śruti 12, 49
 sthiti-sthāpaka 203
 sūdra 75, 104, 110, 119
 sukha 189, 203
 sūkṣma-śarīra 166
 susupti 136
 sūtra 20, 129
 svabhāva 115
 svadharma 47, 54, 105, 124
 svādhyāya 114
 svalakṣaṇa 219
 svarga 149
 svarūpa 200
 sva-artha-anumāna 197, 222
 svasti 82, 121

Tādātmya 205, 232, 234, 235
 tādātmyābhāva 234
 taijasa 161
 tamas 67, 91, 92, 98—104, 130 sq., 207
 tamisra 169
 tanmātra 131 sq., 150, 152, 157
 tarka 203, 227, 228
 tarkika 227
 tat 100, 124
 tata 118
 tatpuruṣa 224
 tattva 122, 129 sq., 150
 tejas 131, 166, 189, 190, 210
 tretā 114
 tryaṇuka 215
 tvac 131

Udāharāṇa 197, 198, 223
 udāna 163, 211
 ūha 170, 228

upādāna 170
 upādhi 191
 upamāna 151, 194, 201, 225
 upamiti 194
 upanaya 197, 198, 223
 upastha 131
 utkṣepaṇa 189
 utpatti 204

Vāc 15, 116, 131
 vaidyarāja 18
 vaikṛta 160
 vaikṛtāhaṃkāra 162
 vairāgya 167
 vaiśvarūpa 156
 vaiśya 75, 104, 119
 vākya 197, 201
 vāta 119
 vāyu 131, 166, 189, 191
 vedānta 113, 116, 122, 123, 129,
 134, 137, 151, 153, 165, 172
 vega 203, 216
 vibhāga 189, 193
 vibhūti 119
 vijñāna 113, 139, 150
 vikāra 132
 viniṣṛtti 171
 vipakṣa 198

viparyaya 203
 virāga 160
 viruddha 199
 viśaya 111, 155, 164, 190, 191
 viśeṣa 189, 190, 203, 204, 231, 232
 viśeṣaṇa 162, 220
 viśeṣaṇa-viśeṣya 195
 viśeṣya 162, 220
 vīta 152
 vivartavāda 153
 vṛtti 226, 229
 vyakta 139, 150
 vyakti 132 sq., 204, 233
 vyāna 163, 211
 vyañjana 221
 vyāpaka 200, 203, 221, 222
 vyāpta 221
 vyāpti 196, 197, 221, 222
 vyāpya 197, 203, 221, 222
 vyāvartaka 204

Yam- 120
 yathā-artha 194
 yogin 57, passim
 yogyatā 202, 227, 234
 yuga 56, 71, 113, 119

- Acyuta** 42, 84, 107, 110
Āditya 76, 79, 82, 120, 190, 210
Āditi 120
Agni 84
Airāvata 78, 120
Aitareya-Upaniṣad 111
Alexandru cel Mare 18
Al-George S. 137, 186, 221, 231
Altuchow, N. 179, 221, 228
Amṛtabiṇḍu-Upaniṣad 227
Ananta 78, 120
Anantavijaya 42
Aniruddha 129, 173
Annambhaṭṭa 179 sq., 205, passim
Antalkidas 29
Āraṇyaka 12, 227
Aristotel 233
Arjuna 20, 27, 31, passim
Arjunatta 29
Aryaman 78, 120
Asita 77
Aśoka 18
Aṣṭādhyāyī 185
Astushi Uno 183
Asura 73, 82, 116, 121
Āsuri 128, 147
Aśvatthāman 41
Aśvin 7, 80, 82
Atharva-Veda 12, 115, 123
Avesta 29
Āyurveda 18
Bachelard, G. 210
Bādarāyana 122
Ballantine, J. R. 179
Barlingay, S. S. 220, 221, 228
Barth, A. 30
Bergaigne A. 13
Bhagavat 29, passim
Bhandarkar, R. G. 28, 127
Bhārata 53, 59, passim
Bhaṭṭarhari 116
Bhīma 41, 109
Bhīṣma 44, 82, 83, 110
Bhīṣma-parvan 27
Bhṛgu 78, 120
Biardeau, M. 181, 185, 228
Belvalkar, S. K. 127
Besnagar 29
Bochensky, J. 185, 221
Brahmā 31, 171
Brahman, vezi indice sanskrit s.u.
Brāhmaṇa 15, 100, 114, 117, 227
Brahman-Cuvîntul 66, 116, 226
Brahma-sūtra 33, 88, 122
Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad 16, 35, 111, 113, 123, 136, 174

- Brhaspati 78, 120
 Brosse, Th. 230
 Buddha 17
 Buddhism 16, 17, 18, 19, 21, 30,
 35, 124, 129, 135, 137, 151,
 152, 180, 181, 182, 211, 214,
 219
 Burnouf, E. 22

C
 Camus, A. 38, 39
 Candrasimha 220
 Caraka 135, 181
 Caraka-saṃhitā 135
 Cārvāka 19, 21, 123, 151, 225
 Cekitāna 41
 Chāndogya-Upaniṣad 16, 111, 116,
 117, 118, 119, 136, 212
 China 127, 180
 Citraratha 78, 120
 Colebrooke, H. Th. 138
 Conze, Ed. 182
 Coomaraswamy, A. 37

D
 Daitya 78, 120
 Dandoy, G. 134
 Danu 116
 Darius 17
 Dasgupta, S. 137, 216
 Deussen, P. 22, 29
 Devadatta 41, 226
 Devala 77
 Dhanañjaya 42, 59, 67, 79, 81,
 107, 110
 Dhanvantari 18
 Dharmakīrti 182
 Dharmapāla 182
 Dharmottara 182
 Dhṛṣṭadyumna 42, 109, *passim*
 Dhṛṣṭaketu 41
 Dhṛtarāṣṭra 27, 42, 43, 45, 82, 109
 Dignāga 182, 207, 219, 221, 222,
 224
 Diti 116, 120
 Draupadī 42
 Drupada 41, 42
 Droṇa 82, 83, 109
 Dumitriu, A. 23
 Duryodhana 41, 109, 110, *passim*

E
 Eliade M. 13, 14, 22, 30, 47, 113,
 128, 213
 Esnoul, A. M. 138

F
 Filliozat, J. 230
 Foucher, A. 179, 184, 211, 216,
 217, 220, 228, 229, 232
 Frenkian, A. 23

G
 Gandhāra 17
 Gandharva 78, 82, 120, 171
 Garbe, R. 22, 28, 29, 30, 122,
 123, 138
 Garuḍa 121
 Gauḍapāda 128, 149, 151, 152,
 154 sq.
 Gauḍapādabhāṣya 128
 Gaṅgeśa 182-183, 223-227
 Gelblum, T. 37
 Gide, A. 38, 39
 Govinda 43, 45, 110
 Grenier, J. 39
 Guḍākeśa 43, 45, 76, 80, 110

Gupta 18, 127

Hari 80, 107, 110

Harṣa 18

Hastināpura 109

Hegel, G. W. F. 37, 138

Heliodor 29

Hetucakra 224

Himālaya 78

Hinduism 19, 35

Holtzman, A. 29

Hṛṣīkeśa 42, 43, 45, 83, 100, 110

Hultsch, E. 179

Humboldt, W. von 37

Husserl, E. 38

Ikṣvāku 55, 113

Indra 34, 35, 116, 119, 161, 171

Ingalls, D. S. 183, 184

Īśa-Upaniṣad 116

Īśvara 28, 112, 191, 201, 203, 209

Īśvarakṛṣṇa 127, passim

Jacobi, H. 138, 185

Jahnu 78, 121

Jaimini 20

Jainism 19, 21, 137, 180, 208, 223

Janaka 53, 113

Janārdana 43, 51, 76, 85, 110

Jayamaṅgalā 128

Kālidāsa 127

Kāmadhuk 112

Kaṇāda 180, 205, 209, 212, 230,
231, 232

Kandarpa 78, 120

Kapila 78, 128. passim

Karṇa 41

Kāśi 41, 42

Kāṭha-Upaniṣad 110, 111, 113,
123, 161

Kauṣītaki-Upaniṣad 118

Keith, A. B. 127, 129, 182

Kern, H. 17

Keśava 49, 51, 76, 83, 107, 110

Keśi 100

Kṛpa 41

Kṛṣṇa 20, 27, passim

Kubera 120

Kunst, A. 221

Kuntī 42, passim

Kuntibhoja 41

Kuru 27, 42, passim

Kurukṣetra 41, 109

Lacombe, O. 122, 212, 231

Lamotte, E. 30

Lawrence, T. E. 39

Lévi-Bruhl, L. 13

Lévi-Strauss, C. 13, 14, 15

Lokāyata 22

Mādhava 42, passim

Mādhyaṃika-sūtra 20, 181

Mahābhārata 27, 30, 121

Maheśvara 62

Maitrāyaṇa-Upaniṣad 212

Maitry-Upaniṣad 116

Makara 78, 121

Malraux, A. 39

Manava-dharma-Śāstra 113

Maṇipuṣpaka 42

- Manu 55, 76, 113, 123
Māra Pāpman 113
Mārgaśīrṣa 79, 121
Marīci 76, 120
Marut 76, 80, 120
Masson-Oursel, P. 184
Māṭhara 128
Māṭharavṛtti 127, 128
Maurya 18
Meru 208
Mihălcescu, I. 22
Mīmāṃsā 20, 21, 29, 151, 219, 226
Mithilā 180
Montherlant, H. de 39
Müller, M. 129
Muṇḍaka-Upaniṣad 121
Mus, P. 118, 213
- Nadiā 180
Nāga 78, 120, 121
Nāgārjuna 181, 182
Nakula 42
Nanu, D. 22
Nārada 77, 78, 120
Nārāyaṇa 29
Navya-Nyāya 182, 209, 220, 226, 232, 233
Nietzsche, Fr. 37—40
Nyāya 21, 137, 151, 153, 179, passim
Nyāya-bhāṣya 181
Nyāya-sūtra 151, 180 sq., 207 sq., 214, 219, 221, 223, 224, 227, 228
Nyāya-Vaiśeṣika 165, passim
Nyāya-vārttika 182, 219
- Oldenberg, H. 30
Oltramare, P. 18
- Padārthā-saṃgraha 180
Pāñcājanya 42
Pāñcaśikha 128, 147
Pāṇḍava, v. Pāṇḍu
Pāṇḍu 27, passim
Pāṇini 29, 37, 153, 161, 185 sq., 217
Paramārtha 127, 128
Patañjali 30
Pauṇḍra 42
Picon, G. 38, 39
Piśāca 171
Platon 231
Potter, K. H. 37
Prācīna-Nyāya 183
Prahlaḍa 78, 120
Prajāpati 52, 83, 112, 171
Praśastapāda 118, 222, 232
Praśna-Upaniṣad 115, 117
Proust, M. 38
Pṛthā 53, passim
Purujit 41
- Radhakrishnan, S. 28, 216, 231, 233
Raghunātha 233
Rakṣas 73, 78, 83, 98, 120, 149, 171
Rāma 78
Renou, L. 185
Rig-Veda 12, 13, 15, 116, 117, 119, 121, 122
Ṛk 17, 119
Roṣu, A. 137
Ruben, W. 181

Rudra 23, 80, 82, 120, 122

Sādhya 82

Sahadeva 42

Śaibya 41

Śākya-Muni 10

Sāman 74, 78, 79, 110, 120

Sāma-Veda 12, 119, 120

Śaṅkara 19, 20, 78, 116, 120

Sāṃkhya 19, 22, 27, 29, 30, 59,
60, 90, 102, 122, 127 sq., 210,
212, 213, 218, 232

Sāṃkhya-kārikā 125, 127 sq.,
139—147

Sāṃkhya-pravacana-sūtra 129

Sāṃkhya-tattva-kaumudī 128

Samyutta-Nikāya 35

Saṅjaya 27, passim

Sartre, J.-P. 38

Śaṣṭitantra 128, 147

Śatapatha-Brāhmaṇa 118, 136,
217

Sātyaki 42

Saubhadra 42

Saussure, F. de 15

Savyasācin 83, 121

Schayer, S. 184

Schopenhauer, A. 39

Schröder, L. v. 22

Senart, E. 30

Siddha 82, 83, 120

Śikhandin 42

Simenschy Th. 22

Sinha, N. 168, 216

Sisif 38

Śiva 11, 28, 120, 138, 212

Skanda 78, 120

Soma 74, 94, 119, 171

Somadatta 41

Staal, J. F. 183, 185

Stasiak, St. 224

Stcherbatsky, Th. 181, 184, 221

Subhadrā 41

Sughoṣa 42

Sūta 20, 82

Śvāyambhuva 113

Śvetāśvatara-Upaniṣad 117, 122,
123, 135, 137

Taittirya-Upaniṣad 123

Tantra 19, 35

Tarka-saṃgraha-dīpikā 179

Tattvacintāmaṇi 183, 224

Tattvasamāsa 129

Taxila 29

Tibet 180

Tucci, G. 36

Tvaṣṭr 115

Uccaiṣravas 78, 120

Udayana 182

Uddyotakara 182, 219, 220, 228

Upaniṣad 12, 15, 16, 114, 117, 118,
135, 213, 227, 232, 233, passim

Uśanas 121

Uṣmapa 82, 121

Uttamauijas 41

Vācaspati Miśra 128, 152, 154,
156 sq., 182, 234

Vaiśeṣika 19, 137, 151, 153, 179
sq., 207 sq.

Vaiśeṣika-sūtra 180, 207, 212, 213,
230, 231, 232

- Vaiśvānara 95, 123
 Vallée-Poussin, L. de la 30, 35
 Vārṣaganya 127
 Vārṣṇeya 44, 54, 110
 Varuṇa 78, 84, 190, 210
 Vāsava 78, 120
 Vasu 78, 79, 82
 Vasubandhu 127, 182
 Vāsudeva 29, 68, 79, 85, 107, 121
 Vāsudevatta 29
 Vāsuki 78, 120
 Vātsyāyana 181, 182, 219, 223,
 228
 Vāyu 84, 191, 210
 Veda 12, 19, 21, 48, 49, 58, 67,
 72, 74, 76, 84, 93, 111, 119, 227
 Vedānta 19, 21, 27, 29, 95, 213,
 219, 232
 Vid- 12
 Videha 112
 Vidyabhushana, S. 181, 219, 221
 Vijñāna Bhikṣu 129, 161
 Vikarna 41
 Vinatā 78, 121
 Vināyaka 149
 Vindhyavāsa 127
 Virāṭa 41, 42, 109
 Viśvakarman 122
 Viśvedeva 82
 Viśveśa 189
 Viṣṇu 28, 76, 82, 113, 120, 121, 1212
 Vivasvat 55, 56, 113
 Vṛkodara 42
 Vṛṣṇi 79, 121
 Vṛtra 34, 116
 Vyāsa 76, 79, 107, 109, 121

Wilkins, Ch. 37

Yādava 84
 Yajur-Veda 12, 119
 Yajus 74, 119
 Yakṣa 78, 82, 98, 120, 149, 171
 Yama 28, 78, 120, 171
 Yoga 19—21, 23, 29, 30, 37,
 48 sq., 59, 60, 90, 122, 137
 Yoga-sūtra 116
 Yudhāmanyu 41
 Yuddhiṣṭhira 42, 109
 Yuyudhāna 41, 109

CUPRINS

STUDIU INTRODUCATIV	7
---------------------	---

BHAGAVAD-GITĀ

Notiță introductivă	27
Textul	41
Note	109

SĀṂKHYA-KĀRIKĀ

Notiță introductivă	127
Textul	139
Note și comentarii.....	149

TARKA-SAMGRAHA

Notiță introductivă	179
Textul	189
Note și comentarii.....	207

A N E X E

Indice sanskrit	239
Indice de nume	247

REDACTOR : IDEL SEGALL
TEHNOREDACTOR : FLORICA WEIDLE

**COLI DE TIPAR 16 + 12 PAG. PLANȘE. INDICI PENTRU CLASIFICAREA
ZECIMALĂ : PENTRU BIBLIOTECILE MARI : 1(54) PENTRU BIBLIOTE-
CILE MICI : 1**



TIPARUL EXECUTAT SUB COMANDA
NR. 1/879 LA
ÎNȚEPRINDEREA POLIGRAFICĂ
„13 DECEMBRIE 1918”,
STR. GRIGORE ALEXANDRESCU NR. 89-97 ;
BUCUREȘTI,
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA.